
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01895863 7


$3.00


ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
UNIVERSITY OF

A Étienne Gilson

Très affectueusement

Brunschvicg

SPINOZA

ET SES CONTEMPORAINS

AUTRES OUVRAGES DE M. L. BRUNSCHVICG

A LA MÊME LIBRAIRIE

Bibliothèque de Philosophie Contemporaine

La Modalité du jugement. 1 vol. in-8.

Introduction à la vie de l'esprit. 4e édition. 1 vol. in-16.

L'Idéalisme contemporain. 2e édition. 1 vol. in-16.

Les Étapes de la Philosophie mathématique. 2e édition. 1 vol. in-8.

L'Expérience humaine et la causalité physique. 1 vol. in-8.

Pascal. *Œuvres complètes* (avec la collaboration de Pierre Boutroux et de Félix Gazier), 14 vol. in-8 (Hachette et Cie, éditeurs).

SPINOZA

ET SES CONTEMPORAINS

PAR

LÉON BRUNSCHVICG

Membre de l'Institut
Professeur de philosophie à la Sorbonne

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1923

AVANT-PROPOS

La première partie de cet ouvrage est la troisième édition du *Spinoza*, que nous avions publié en 1894 d'après un *Mémoire* auquel l'Académie des Sciences morales et politiques avait accordé le prix Bordin (*Rapport de M. Charles Waddington*, *Séances et Travaux*, sept.-oct. 1891, pp. 386-415). La seconde partie est formée d'articles qui ont paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de 1904 à 1906 ; ils devaient, dans notre pensée, accompagner la deuxième édition du *Spinoza;* mais ils n'avaient pu être achevés en temps utile, ils prennent aujourd'hui la place à laquelle ils étaient destinés.

Dans les notes, les ouvrages de Spinoza sont désignés par les abréviations suivantes :

Tractatus de Intellectus Emendatione : *Int. Em.*

Ethica : *Eth.* (le numéro de la *partie* en chiffre romain, le numéro du théorème en chiffre arabe).

Tractatus Politicus : *Polit.*

Tractatus Theologico-Politicus : *Theol. Pol.*

Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand : *K. V.*

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ, pars I et II : *Phil. Cart.*

Cogitata Metaphysica : *Cog. Met.*

Pour les lettres, le chiffre romain renvoie aux éditions Van Vloten et Land; le chiffre arabe entre parenthèses aux éditions antérieures.

Enfin ces différentes indications sont suivies de la référence à l'édition dite du Centenaire (2 vol. in-8°, La Haye 1882-83), et pour le *Korte Verhandeling*, à la traduction Janet, in-16, Paris, 1878.

PREMIÈRE PARTIE

SPINOZA

SPINOZA
ET SES CONTEMPORAINS

CHAPITRE PREMIER

LA LIBERTÉ DE L'ESPRIT

Spinoza s'est consacré à la philosophie parce qu'il s'est demandé comment il devait vivre. Les hommes ont des genres de vie différents, chacun doit choisir le sien ; il s'agit de faire le choix le meilleur, et c'est là le problème que Spinoza s'est proposé de résoudre.

Spinoza commence par regarder les hommes autour de lui. Comment vivent-ils ? Leur conduite répond pour eux. Le souverain bien consiste à leurs yeux dans ces trois choses : richesses, honneurs, plaisirs, et ce sont en effet les biens qui se présentent le plus fréquemment dans la vie, dont il est le plus facile de jouir (1). Une opinion qui s'appuie sur l'expérience la plus générale, qui exprime la vie commune de l'humanité, n'est certes pas négligeable ; mais, pour en apprécier la valeur, deux conditions sont naturellement requises : expérimenter ces biens, afin de se prononcer en toute connaissance de cause, et conserver

(1) *Int. Em.*; I, 3.

en même temps sa parfaite tranquillité d'âme, afin de se prononcer en toute liberté de jugement. Or est-il possible de réunir ces deux conditions? Sommes-nous capables à la fois de jouir et de juger? Richesses, honneurs, plaisirs sont par leur nature même, dit Spinoza, une telle distraction pour l'esprit ; ils l'occupent et l'absorbent à un tel point, qu'ils la mettent hors d'état de songer à un autre bien. « Pour le plaisir, l'âme se suspend tout entière en lui, comme si elle avait trouvé le repos dans un bien : jouissance qui empêche toute autre pensée, mais elle est suivie d'une tristesse profonde qui, si elle n'en interrompt pas le cours, trouble du moins et émousse la pensée. La poursuite des honneurs et des richesses n'est pas une préoccupation moins absorbante : le plus souvent on recherche la fortune pour elle-même, exclusivement, parce qu'on suppose qu'elle est le souverain bien ; et cela est encore plus vrai pour les honneurs, qui sont toujours regardés comme un bien en soi et comme la fin dernière de notre activité. Ajoutons qu'il n'y a point là, comme dans la recherche du plaisir, de place pour le repentir; mais plus on a de richesses ou d'honneurs, plus la joie est grande ; de plus en plus, par suite, nous nous sentons poussés à en acquérir encore ; et, si quelque hasard trompe nos espérances, alors nous sommes saisis d'une extrême tristesse. Enfin les honneurs sont un obstacle d'autant plus fort à la liberté de l'âme que nous sommes obligés pour les acquérir de diriger notre vie au gré des hommes, de fuir ce que fuit le vulgaire et de rechercher ce qu'il recherche (1). » En un mot, une fois l'âme séduite

(1) *Int. Em.*; I, 4.

par cette ombre de repos que donne le plaisir, ou envahie par une passion toujours croissante qui ne souffre ni retours ni intermittences, elle a perdu toute faculté de juger son existence et de s'élever à une vie supérieure. Il est donc impossible de prétendre connaître en eux-mêmes, sans faire le sacrifice de sa liberté intellectuelle, ces biens que poursuivent la plupart des hommes. Spinoza est en face d'une alternative : s'abandonner tout entier aux jouissances vulgaires, et risquer de perdre le bonheur suprême qui peut être ailleurs, ou laisser échapper ces avantages, qui sont peut-être les seuls que l'homme puisse posséder, pour consacrer sa vie à la recherche d'un bien dont on ne peut affirmer avec certitude, non pas seulement qu'il peut être atteint, mais même qu'il existe (1); alternative pratique, et non théorique, c'est-à-dire qu'il n'est pas permis d'en poser tour à tour les termes et de les comparer, il faut la trancher tout d'abord. Tel est, en effet, le caractère du problème moral : le seul fait de chercher à le résoudre en est déjà lui-même une solution ; se mettre à réfléchir sur la vie, c'est s'en être retiré pour un certain temps, c'est y avoir renoncé dans une certaine mesure ; vivre, c'est avoir contracté une certaine habitude, c'est, sans le vouloir, sans même s'en douter, avoir jugé. Quelle que soit notre conduite, délibérée ou non, elle aura décidé, peut-être sans retour, de notre destinée morale.

Ainsi se trouve arrêtée dès le début l'enquête méthodique que Spinoza voulait entreprendre. L'obstacle n'est

(1) *Int. Em.*; I, 4 : « primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam certam amittere velle. »

pas un artifice d'exposition ou une subtilité de dialectique ; c'est une contradiction réelle qui a retenti dans sa vie morale, y a provoqué une crise, une crise longue et qui sera décisive. Bien des fois, dit Spinoza, j'avais tenté de m'assurer de l'existence du souverain bien, sans rien changer pourtant à mon genre de vie ordinaire (1); toutes les tentatives sont restées vaines, la conciliation est impossible, il faut choisir entre deux partis, tous deux également incertains, et y hasarder sa vie morale. Et sans cesse le doute et l'angoisse vont s'accroissant jusqu'à ce qu'enfin de l'excès du mal sorte le « remède » (2). Tant que durait cet état critique, en effet, Spinoza était demeuré attaché aux jouissances vulgaires ; or, s'il ignorait ce qu'elles lui réservaient, au moins a-t-il pu voir le sort de ceux qui s'y étaient attachés. Ceux-là croyaient y trouver ce qui servirait à leur bonheur ; car l'homme ne peut se proposer d'autre but : « le cœur et l'âme de toute action humaine, c'est l'idée d'utilité » (3) ; y renoncer, ce serait changer de nature, revêtir une autre forme, ce qui est impossible autant qu'il est impossible de faire quelque chose de rien (4). Mais ces hommes ont-ils seulement pu satisfaire leur intérêt le plus essentiel, qui est la condition de tout autre ? Ont-ils seulement vécu ? « Les exemples, répond Spinoza, sont très nombreux de ceux qui furent

(1) *Int. Em.*; I, 3 : « Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo et commune vitæ meæ institutum non mutaretur quod sæpe frustra tentavi. »

(2) *Int. Em.*; I, 4.

(3) *Theol. Pol.*, XVII ; I, 579 : « nimirum ratio utilitatis, quæ omnium humanarum actionum robur et vita est. »

(4) *Eth.*, IV, 20 ; I, 204.

persécutés jusqu'à la mort à cause de leur fortune, et même de ceux qui pour acquérir des richesses se sont exposés à tant de périls qu'ils ont fini par payer de leur vie leur folie ; et non moins nombreux, de ceux qui, pour obtenir ou pour conserver les honneurs, ont souffert très misérablement ; innombrables enfin les exemples de ceux qui par excès de plaisir ont hâté eux-mêmes leur mort (1). » Ainsi ces biens auxquels le vulgaire demande son salut causent la mort souvent de ceux qui les possèdent, et toujours de ceux qui en sont possédés ; l'âme qui s'est donnée à eux, avec eux disparaîtra. L'amour des objets périssables est donc un principe de ruine et d'anéantissement, c'est « comme une maladie mortelle » (2) ; Spinoza le comprend clairement, et cependant, dit-il, malgré cette perception claire, je ne pouvais chasser complètement de mon âme l'avarice, la volupté, la gloire (3).

Enfin, à force de méditer cette contradiction inhérente aux biens vulgaires, qui est la marque infaillible de leur néant, il se tourna vers le remède qui, tout incertain qu'il était, restait son unique et suprême espoir ; il résolut de le chercher de toutes ses forces, et par cette résolution même il fut guéri. Car son âme, détachée de l'amour des choses qui sont dans le temps, ne devait plus connaître les contrariétés inséparables d'un tel amour : « Pour un objet qu'on n'aime pas, jamais ne s'élèveront de querelles : point de tristesse s'il périt, point de jalousie si un autre le possède, point de crainte, point de haine et, pour le

(1) *Int. Em.*; I, 5.
(2) *Ibid.*; I, 4.
(3) *Ibid.*; I, 5.

dire en un mot, point de passion (1). » Notre bonheur et notre malheur dépendant de la qualité de l'objet auquel nous nous associons par l'amour, l'âme qui s'est arrachée à la domination des biens sensibles s'est arrachée au malheur ; libre désormais d'aimer ce qui, n'étant plus dans le temps, est exempt de toute contradiction, c'est-à-dire de toute passion et de toute douleur, elle est libre pour le bonheur. Ce qui au premier abord apparaissait à Spinoza comme un projet « téméraire et irréfléchi » (2), lorsqu'il craignait d'abandonner des biens certains en apparence pour un bien qui semblait incertain, est au contraire la sagesse même. Ce qui peut périr est faux, ce qui ne meurt pas est vrai ; c'est la vérité seule qui apportera à l'homme le salut. Le parti de Spinoza est pris, et il écrit au commencement du traité *De la Réforme de l'Intelligence* cette phrase qui résume la dialectique intime que son âme a traversée :

« Quand l'expérience m'eut appris que toutes les choses qui se rencontrent fréquemment dans la vie ordinaire étaient vaines et futiles, comme je voyais que toutes les causes et les objets de nos craintes n'avaient en soi rien de bon ou de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme en était émue, j'ai fini par prendre cette résolution de rechercher si quelque chose était donné qui fût le vrai bien, susceptible de se communiquer et de devenir à l'exclusion de tout autre l'unique affection de l'âme, si quelque chose en un mot était donné dont la découverte et la conquête me feraient jouir d'une joie continue et souveraine pour l'éternité (3). »

(1) *Ibid.*; I, 5.p
(2) *Vide supra*, . 3, note 1.
(3) *Inl. Em.*; I, 3.

Une fois déterminé le but qu'on se propose d'atteindre, il s'agit de s'en assurer les moyens, c'est-à-dire d'appliquer à la recherche de ce bien idéal, entrevu comme le salut, les forces de l'âme dans leur intégrité et dans leur totalité ; il faut donc, avant la méthode intellectuelle elle-même, s'imposer une certaine méthode pratique, grâce à laquelle l'esprit prendra possession de lui-même et deviendra capable de marcher librement à la conquête de la vérité. Les règles de cette méthode ne se démontrent pas, puisqu'elles précèdent toute investigation théorique; pour penser, il faut vivre, et cette nécessité de vivre nous force à supposer que ces règles sont bonnes (1). Par exemple, il est vrai que ces biens, dont la préoccupation exclusive ruinait la vie morale, n'en sont pas moins indispensables à la conservation de l'être ; il est impossible par suite que l'homme y renonce absolument ; et effectivement, dès qu'ils cessent d'être recherchés pour eux-mêmes, ni la richesse, ni le plaisir, ni la gloire ne sont des obstacles : considérés comme de simples moyens, ils sont susceptibles de mesure, et loin de nuire, ils sont d'une grande utilité pour le but poursuivi (2). En conséquence, Spinoza réglera son attitude sur les préceptes suivants : « 1° Mettre son langage à la portée du vulgaire, et lui faire toutes les concessions qui ne nous empêchent en rien d'atteindre notre but ; car nous pouvons tirer de lui des avantages qui ne sont pas médiocres, si nous nous conformons à ses idées dans la mesure du possible, sans compter qu'une telle conduite nous ménagera des oreilles qui s'ouvriront

(1) *Ibid.*; I, 7.
(2) *Ibid.*; I, 5.

en amies à la vérité ; 2° jouir des plaisirs dans la mesure qui suffit à l'entretien de la santé ; 3° acquérir de l'argent ou toute autre richesse dans la mesure qui suffit pour conserver la vie et la santé, et imiter celles des mœurs de nos concitoyens qui ne s'opposent pas à notre but (1) ». C'est-à-dire que la vie extérieure est relative à la vie intérieure, et qu'elle est bonne en tant qu'elle est pour l'âme la condition de la liberté.

Mais suffit-il de s'être ménagé cette liberté au sein de sa nature individuelle? L'homme ne vit pas seul ; il est entouré d'autres êtres, en particulier d'êtres semblables à lui et qui, comme lui, agissent en vue de leur conservation et de leur accroissement. Si ces êtres comprenaient tous leur intérêt de la façon que Spinoza vient de le faire, se détachant des biens extérieurs pour chercher la joie intime et le repos de l'âme, s'ils étaient raisonnables en un mot, la liberté ne pouvant combattre la liberté, la société des hommes ne ferait que favoriser son dessein, et cela par une nécessité de nature, non par l'intervention d'une force matérielle (2). Or, il n'en est pas ainsi. « Il n'est pas vrai que les hommes soient tous déterminés naturellement à agir suivant les règles et les lois de la raison ; au contraire, ils naissent tous dans l'ignorance de toutes choses, et, avant qu'ils aient pu connaître la vraie manière de vivre et acquérir l'habitude de la vertu, même avec une bonne éducation, une grande partie de leur vie s'est écoulée, et, en attendant, ils n'en sont pas moins

(1) *Ibid.* ; I, 7.
(2) *Polit.*, II, 5 ; I, 285 et *Theol. Pol.*, V ; I, 436

tenus de vivre et de conserver leur être dans la mesure de leurs forces, c'est-à-dire par la seule impulsion de l'appétit, puisque la nature ne leur a pas donné autre chose et leur a refusé la puissance actuelle de vivre suivant la saine raison ; aussi ne sont-ils pas plus tenus de vivre suivant les lois de la sagesse que le chat suivant les lois naturelles au lion (1). » Que deviennent les hommes, abandonnés à la direction de leur seul appétit ? N'étant pas encore capables de réflexion, ils ne peuvent manquer de s'attacher à ce qu'ils voient et à ce qu'ils sentent, ils convoitent les biens sensibles. Or, les convoitant par l'effet d'une loi qui a la même nécessité pour tous, tous ils les convoitent, de sorte que, ces biens ne pouvant être possédés par tous à la fois, une rivalité s'établit entre eux, et la force qu'ils ont pour se conserver eux-mêmes, ils l'appliquent à se détruire les uns les autres. Haine, colère, et par suite vengeance, crainte, voilà les passions auxquelles les hommes sont en proie par une inévitable conséquence de leur nature ; l'effet de ces passions est non seulement de troubler l'âme de ceux qui en sont atteints, mais encore de compromettre la sécurité de ceux-là mêmes qui ne cherchent qu'à cultiver leur raison. Les hommes, étant ennemis les uns des autres, sont redoutables les uns pour les autres, d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de puissance, étant plus habiles et plus rusés que les autres êtres (2). Il faut donc pouvoir être en garde contre les hommes ; mais cela est impossible à l'individu isolé qui est paralysé par le sommeil tous le

(1) *Theol. Pol.*, XVI ; I, 553.
(2) *Polit.*, II, 14 ; I, 289.

jours, souvent par la maladie ou par la souffrance morale, par la vieillesse enfin (1). Par conséquent, s'il est vrai que dans l'état de nature tout être possède dans son intégrité le droit de faire tout ce dont il a le pouvoir, il est vrai aussi que, la force de chacun se heurtant à l'hostilité de tous, il ne subsiste rien en réalité de ce prétendu droit universel ; s'il existe en théorie, il est nul dans la pratique (2). Dans l'état de nature, l'homme, quel qu'il soit, sage ou ignorant, ne peut être qu'esclave ; il a toujours mille dangers à craindre, et la peur est une abdication de soi.

Spinoza ne trouve donc pas dans l'isolement cette sécurité qui est la condition matérielle de la liberté de l'esprit ; la trouvera-t-il dans la société des hommes ? Sans doute, si les hommes ont su se garantir mutuellement le paisible exercice du droit qu'ils tiennent de la nature à conserver et à développer leur être. Et c'est ce qui arrive en effet : contraints par la nécessité même de vivre, les hommes sont tombés d'accord pour mettre au service d'une décision commune l'ensemble de leurs forces individuelles, et ils ont ainsi, créant une puissance nouvelle, créé un droit nouveau, le droit de l'État (3). Ce droit est efficace, parce qu'il repose sur la puissance collective de tous les citoyens, qui est nécessairement supérieure à la puissance particulière de chacun d'eux (4). De là l'autorité de l'État ; seul, il est en mesure de réfréner les passions violentes et de repousser toute attaque ; seul, par conséquent, il

(1) *Polit.*, III, 11 ; I, 297.
(2) *Polit.*, II, 15 ; I, 289.
(3) *Theol. Pol.*, XVI ; I, 554.
(4) *Polit.*, III, 2 ; I, 292.

jouit de la sécurité extérieure, et quiconque fait partie de l'État y participe par là même. « Mais, dit Spinoza, ce n'est pas seulement pour vivre en sécurité vis-à-vis des ennemis, que la société est très utile, et même absolument nécessaire, c'est aussi pour acquérir une foule d'avantages ; car, si les hommes ne voulaient pas se prêter un secours mutuel, l'art et le temps leur manqueraient également pour se nourrir et se conserver par leurs propres moyens (1). » Et, si nul ne peut à lui tout seul labourer la terre ou fabriquer ses vêtements, à plus forte raison lui serait-il impossible de cultiver son esprit et de faire quelques progrès dans les arts et dans la science (2). C'est donc à l'État que les hommes doivent de vivre, et le meilleur État, c'est celui qui leur permet de passer en paix leur vie. « J'entends par vie humaine, ajoute Spinoza, celle qui se définit, non pas uniquement par la circulation du sang et par les autres fonctions qui sont communes à tous les animaux, mais par la raison surtout, par la véritable vertu et la véritable vie de l'esprit (3). »

Mais ne sera-t-il pas vrai que, si ma vie est tout entière l'œuvre de l'État, tout entière aussi elle appartient à l'État ? Si j'essayais d'en soustraire quelque partie à la discipline sociale, je diminuerais d'autant la force de l'État, qui n'est que l'ensemble des forces individuelles, je compromettrais ainsi sa puissance, son existence même ;

(1) *Theol. Pol.*, V ; I, 436.

(2) *Ibid.*

(3) « Cum ergo dicimus, illud Imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quæ non sola sanguinis circulatione et aliis quæ omnibus animalibus sunt communia, sed quæ maxime Ratione, vera Mentis virtute et vita definitur. » *Polit.*, V, 5 ; I, 303.

je deviendrais un ennemi qui mériterait d'être traité en ennemi. Quiconque fait de sa volonté propre la règle de sa conduite nie cette autorité souveraine qui est le fondement et la raison d'être de la société civile ; eût-il enfreint la loi de l'État, pour le bien de l'État, eût-il, par une initiative qu'il n'avait pas le droit de prendre, sauvé l'armée par exemple, son châtiment est légitime (1). C'est un crime d'agir contre la décision commune, parce que c'est un crime de travailler contre la paix et la tranquillité de tous (2). De là, en apparence au moins, cette conséquence, qu'il appartient à l'État seul de régler notre conduite morale ; à faire partie d'une société régulièrement constituée, Spinoza gagnera la sécurité extérieure ; mais il devra faire le sacrifice de cette liberté qui seule lui importait ; il semble, autant que jamais, éloigné du but de ses efforts.

En réalité pourtant, il n'en est pas ainsi ; ceux qui soutiennent avec Hobbes qu'un État ne saurait subsister si chaque citoyen conserve intacte sa liberté de pensée ignorent à la fois la nature de l'État et la nature de la pensée. Ils prétendent rester fidèles au principe du droit naturel, et ils ne savent pas respecter les bornes de la nature (3). En effet, l'État impose aux citoyens d'obéir strictement aux volontés manifestées par ses décrets. Or cette obéissance ne peut se traduire qu'au moyen d'actes

(1) *Theol. Pol.*, XVI ; I, 561.

(2) *Theol. Pol.*, XX ; I, 605.

(3) Lettre L à Jarigh Jelles II, 184 : « Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper sartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet. »

extérieurs, susceptibles d'être encouragés ou réprimés par la force matérielle, qui est le fondement de la puissance sociale. Mais là où cesse l'efficacité des menaces et des récompenses, là aussi expire la juridiction de l'État. De là cette conclusion que personne ne peut rien céder de sa faculté de juger ; « car, demande Spinoza, quelles sont les récompenses ou les menaces capables de faire croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, ou que Dieu n'existe pas, ou de faire croire qu'un corps dont on voit les limites est l'Être infini, et d'une façon absolue de faire croire le contraire de ce qu'on sent ou de ce qu'on pense ? Et, de même, quelles sont les récompenses, quelles sont les menaces assez fortes pour faire aimer ce qu'on déteste ou détester ce qu'on aime ? (1) ». « J'avoue, dit-il ailleurs, qu'il y a un grand nombre, un nombre presque incroyable de manières de prévenir le jugement, de telle sorte que, sans être directement sous l'empire d'autrui, il dépendra de la parole d'autrui si étroitement qu'il passera à bon droit pour être sous sa domination; mais, quoi que l'art ait pu faire, jamais il n'en est venu au point d'empêcher les hommes de voir que chacun abonde dans son sens et qu'il y a autant de diversité dans les jugements que dans les goûts. Moïse, qui avait le plus prévenu en sa faveur le jugement de son peuple, non par artifice, mais par une vertu divine, lui qui était regardé comme un homme divin toujours parlant et agissant par l'inspiration de Dieu, n'a pu échapper aux rumeurs hostiles et aux interprétations mauvaises du peuple (2). »

(1) *Polit.*, III, 8; I, 295.
(2) *Theol. Pol.*, XX; I. 602.

Par suite, cet absolutisme de l'État, réunissant en lui la totalité des forces individuelles qui lui sont transférées, ne se réalisera jamais ; la pratique a beau s'en approcher de plus en plus, il restera une pure théorie (1) ; bien plus, la théorie même lui impose une infranchissable limite. « S'il était aussi facile de commander aux esprits qu'aux langues, tout souverain régnerait en paix ; il n'y aurait plus de violence dans le gouvernement, car tout citoyen réglerait sa vie au gré du souverain et ne jugerait que d'après ses décisions du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste (2). » Mais cela est impossible, en raison de l'invincible indépendance de l'esprit ; cela est donc illégitime, puisque cela est impossible. Comment l'État aurait-il un droit, là où il n'a plus de pouvoir ? L'État peut faire que ses décisions soient obligatoires, non qu'elles soient vraies ; il se fait obéir, il ne persuade pas. Il exige de tous les citoyens qu'ils manifestent par leur conduite leur soumission à la volonté commune ; mais sur la conscience même il n'a point de prise, l'âme lui échappe ; il ignore les sentiments intimes, si bien que le citoyen, forcé d'obéir à la loi, n'en demeure pas moins dans son esprit maître de l'approuver ou de la désapprouver, et que le despote, qui tient dans sa main la vie de ses sujets, est impuissant à dominer leurs cœurs. Par conséquent, autant il est vrai que la vie morale a pour condition la liberté intellectuelle, autant il est vrai qu'elle est naturellement soustraite à toute ingérence, à toute juridiction de l'État. L'État ne peut rien ni pour ni contre

(1) *Theol. Pol.*, XVIII ; I, 564.
(2) *Theol. Pol.* ; XX, I, 602.

la vérité; car force et vérité n'ont point de commune mesure. Le principe constitutif de l'État, tel qu'il est défini par la nature, a donc pour conséquence nécessaire la liberté de pensée; c'est violer le droit de nature que de ne pas la respecter, tant qu'elle n'est que la simple et sincère expression de l'intelligence, tant qu'elle n'a pas entraîné d'acte de sédition (1). Toute loi touchant à une matière de spéculation est absolument inutile; bien plus, elle est directement contraire au but que se propose l'État. « Le but de l'État n'est pas de transformer les hommes raisonnables en bêtes et en machines, mais au contraire de faire que leur esprit et leur corps remplissent en paix leurs fonctions, qu'ils fassent eux-mêmes usage de la raison libre, sans aucune rivalité de haine, de colère ou de ruse, sans injustes violences. Le but de l'État est en réalité la liberté (2). »

Ainsi les actes extérieurs, nécessaires pour maintenir l'union entre les membres de la société, sont seuls régis par l'État. Spinoza est-il en droit d'en conclure, dès maintenant, que les sentiments intimes qui donnent à ces actes leur valeur morale appartiennent entièrement à son arbitre individuel? Peut-il oublier qu'au dedans de lui-même, au cœur de sa vie morale, il trouve établi un pouvoir qui prétend commander sa conduite et son âme?

(1) *Theol. Pol.*, XX; I, 609.

(2) *Ibid.*; I, 604 : « Non, inquam, finis Reipublicæ est, homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra, ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungantur, et ipsi libera Ratione utantur, et ne odio, ira, vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicæ revera libertas est. »

Les cérémonies du culte, étant des actes matériels, relèvent de l'autorité civile; mais « le culte interne de Dieu » est proprement la religion (1). La religion a élevé sa jeunesse, elle a fait l'éducation de l'humanité; elle a uni l'homme à Dieu, elle a uni les hommes entre eux. Ce serait abdiquer sa propre vertu que de refuser à la religion toute autorité. Spinoza est nécessairement amené à se poser cette nouvelle question : Le respect de l'autorité religieuse est-il compatible avec la liberté du jugement individuel ?

En tant qu'elle dicte une loi à la conduite de l'individu, qu'elle constitue par suite une puissance extérieure et supérieure à lui, la religion repose sur certaines connaissances qui ont été communiquées directement à certains hommes par Dieu, en un mot sur la révélation. Les vérités que ces interprètes, ou prophètes, ont ainsi recueillies, ils les ont transmises aux autres hommes sous la forme de préceptes; elles sont consignées dans un nombre déterminé de livres qu'on appelle l'Écriture sainte. L'Écriture sainte est l'organe de la religion. Pour connaître la nature du pouvoir religieux, son étendue et ses limites, il convient donc d'interroger l'Écriture. Or interroger l'Écriture signifie qu'on lui demande et non qu'on lui prescrit une réponse. Aussi, avant d'avoir examiné ces livres, nous ne déciderons point si notre raison

(1) Immédiatement après avoir rappelé, pour y donner son assentiment, la théorie soutenue par Grotius *de Imperio summarum potestatum circa sacra* (Paris, 1647), Spinoza écrit : « Loquor expresse de pietatis exercitio, et externo religionis cultu ; non autem de ipsa pietate, et Dei interno cultu, sive mediis, quibus mens interne disponitur ad Deum integritate animi colendum ; internus Dei cultus, et ipsa pietas, uniuscujusque juris est (ut in fine Cap. 7. ostendimus), quod in alium transferri non potest » *Theo.. Pol.*, XIX ; I, 592.

doit céder à l'autorité de la parole écrite, ou s'il est nécessaire d'en plier le texte au jugement de la raison ; nous n'invoquerons ni une prétendue lumière surnaturelle qui trahit son inanité par l'incertitude et la fragilité des conjectures auxquelles elle aboutit, et qui n'est qu'un défaut de lumière naturelle (1), ni une autorité extérieure qui, prétendant s'attribuer le privilège d'interpréter l'Écriture, y trouvera tout peut-être, sauf sa propre justification, sauf la négation de ce droit, qu'a tout fidèle, d'aimer et de cultiver sa religion avec son âme à lui (2). Mais, tout au contraire, nous regarderons comme une chose possible que le sentiment de l'Écriture ne s'accorde point avec notre propre sentiment, et, s'il nous arrive de rencontrer entre divers passages des livres sacrés une contradiction formelle, nous ne nous refuserons pas à la considérer comme telle. En un mot, nous aborderons l'étude des textes sacrés, armés uniquement de notre raison, libres de tout préjugé. De même que nous demandons à la nature seule de nous faire connaître la nature, nous demanderons à l'Écriture seule de nous faire connaître l'Écriture (3). Pour la comprendre, ce qui importe avant tout, c'est donc d'en approfondir la langue, de déterminer par des rapprochements de passages semblables le sens exact des phrases obscures et des tours ambigus, d'étudier

(1) *Theol. Pol.*, VII ; I, 475. Cf. *Ibid.*, V ; I, 443.

(2) *Theol. Pol.*, VII ; I, 479 : « erit ergo etiam penes unumquemque summum jus summaque authoritas de Religione libere judicandi, et consequenter eamdem sibi explicandi et interpretandi. »

(3) *Ibid.*, I, 461 : « dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi Naturam. Cognitio... omnium fere rerum, quæ in Scriptura continentur, ab ipsa scriptura sola peti debet; sicuti cognitio naturæ ab ipsa Natura. »

de près la vie, la conduite, l'esprit de quiconque a pris part à sa rédaction, de suivre toutes les vicissitudes que ses livres ont dû subir avant de parvenir jusqu'à nous (1). C'est à ces conditions uniquement qu'il est possible d'en obtenir l'interprétation véritable, non pas celle qui renferme en elle la vérité, mais celle qui reproduit l'opinion de l'auteur, celle qui s'accorde avec le contexte, non peut-être avec la raison. Telle est la méthode d'exégèse dont l'esprit se définit par ces deux mots : intégrité et liberté (2).

Or quelles sont, selon cette méthode, les raisons qui donnent à la révélation prophétique sa certitude ? Ces raisons sont au nombre de trois (3). Tout d'abord les prophètes se distinguent du reste des hommes par la force de leur imagination, qui leur fait ressentir l'impression des choses révélées aussi vive, aussi présente que celle qui vient ordinairement des objets réels (4) ; ils ont vu Dieu, ils l'ont entendu : leurs prophéties ne sont pas des fictions froidement conçues et laborieusement combinées ; ce sont des visions directes, ou, comme nous dirions aujourd'hui, des hallucinations. Ensuite, pour témoigner que c'est bien Dieu qui leur a donné ces imaginations, les prophètes invoquent un signe d'élection, quelque action extraordinaire qui frappe la foule d'admiration ; c'est le plus souvent la production d'un phénomène en

(1) *Theol. Pol.*, ; I, 482 sq.

(2) *Ibid.* Préface ; I, 373 : « sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare, nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer. »

(3) *Theol. Pol.*, II ; I, 394. Cf. XV ; I, 549.

(4) *Theol. Pol.*, I ; I, 390.

dehors de ses conditions normales, qui semble manifester une puissance à laquelle la nature obéit malgré elle, une puissance surnaturelle. Enfin leur esprit tendait toujours au juste et au bien; la pureté de leur âme garantit la sincérité de leur révélation; ils ont été les représentants de Dieu sur la terre, parce qu'ils ont répandu dans l'humanité la connaissance de l'amour de Dieu, parce que leurs paroles respiraient l'ardeur de la piété et de la charité.

Si tel est le triple fondement sur lequel repose l'autorité de l'institution religieuse, jamais elle ne deviendra un obstacle à l'esprit qui cherche la vérité par l'effort de sa raison individuelle, afin de mettre sa conduite en harmonie avec cette vérité. Jamais, en premier lieu, l'imagination ne dictera aux hommes une loi universelle, dont tous les hommes reconnaissent également la certitude; car l'imagination est une qualité qui ne peut se transmettre d'un esprit à un autre, elle appartient à un individu déterminé, elle porte, profondément empreinte en elle, la marque de son individualité. C'est ainsi que la révélation revêt un caractère différent avec les différents prophètes : gaie avec ceux qui sont gais, elle est la victoire, la paix et le bien; triste avec ceux qui sont tristes, pleine de guerres, de supplices et de toutes les formes du mal. Les détails mêmes que le prophète imagine reflètent ses goûts et ses occupations : s'il est de la campagne, il se représente des bœufs et des troupeaux; soldat, il songe aux armées et aux généraux; il voit le trône royal, s'il a vécu à la cour (1). Dès lors, les prophètes seuls

(1) *Theol. Pol.*, II ; I, 395.

pourront juger la force et la vivacité de leur propre imagination (1); nous, en face de la révélation prophétique, nous demeurons absolument libres. La vérité est universelle; ce n'est pas de l'imagination qu'elle viendra, c'est de l'intelligence. Or la vigueur de l'intelligence n'est nullement liée à la vivacité de l'imagination : « Tout au contraire, dit Spinoza, ceux qui brillent le plus par l'imagination ont le moins d'aptitude à la pure intellection, tandis que ceux qui ont une intelligence plus grande et mieux cultivée ont une imagination plus tempérée, plus docile à leur puissance et qu'ils savent réfréner afin de ne pas la confondre avec l'intelligence (2). » L'Écriture rapporte que des femmes comme Agar eurent le don prophétique; mais Salomon ne le posséda pas à un degré extraordinaire, quoiqu'il fût extraordinaire en sagesse (3).

Cette infirmité de l'imagination a pour conséquence qu'au contraire de la raison, elle a besoin d'un signe extérieur qui en confirme la certitude (4). Le caractère de ce signe varie lui-même suivant le sentiment du prophète, il s'adapte naturellement aux opinions des auditeurs qu'il s'agit de convaincre. C'est ainsi que les miracles ont été souvent invoqués par les prophètes comme un témoignage de leur élection ; mettant Dieu d'une part et la nature de l'autre, ils ont cru que Dieu pouvait contrarier la nature, interrompre cet enchaînement nécessaire et éternel de causes et d'effets qui constitue l'univers (5). Mais le

(1) *Theol. Pol.*, XV ; I, 549.
(2) *Theol. Pol.*, II ; I, 392.
(3) *Ibid.*
(4) *Theol. Pol.*, II : I, 394.
(5) *Theol. Pol.*, VI ; I, 444 sq.

récit de ces miracles ne peut avoir plus d'autorité sur l'intelligence que les imaginations prophétiques qui font de Dieu lui-même un être corporel et visible, luttant de puissance avec les rois de la terre. L'infinité, l'éternité, l'immutabilité de Dieu ne se révèlent qu'à celui qui sait concevoir les lois de la nature, dans leur infinie extension, sous l'espèce de l'éternité, suivant l'ordre fixe et immuable de leur causalité. Si la nature est violée, Dieu est nié. La réalité d'un seul miracle serait une irréfutable démonstration de l'athéisme (1). Par suite, il est impossible que les miracles dont parle l'Écriture soient de vrais miracles, qui contredisent d'une façon formelle les lois de la nature ; ce sont des faits, rentrant en réalité dans l'ordre commun, mais extraordinaires d'apparence, ils ont frappé l'esprit encore grossier des Hébreux, incapables d'en comprendre les causes, incapables même d'en relater exactement les circonstances ; ce que l'Écriture nous en laisse soupçonner permet déjà d'affirmer que ces prétendus miracles sont dus à une connexion de causes naturelles, même ceux dont l'esprit humain ne peut rendre raison ; mais, si par hasard il se rencontrait dans l'Écriture quelque fait qui manifestement fût incompatible avec la loi naturelle, tout ce qui est contre la nature étant contre la raison, il ne faudrait pas hésiter à conclure qu'il y a là quelque addition faite au texte par une main sacrilège (2). Ainsi, ne fût-il pas dit expressément dans le Deutéronome que de faux prophètes ont fait de véritables miracles (3), les miracles ne fourniraient pas

(1) *Theol. Pol.*; I, 449.
(2) *Ibid.* ; I, 454.
(3) *Ibid.*, II ; I, 393.

encore une base solide pour asseoir le crédit et la certitude des prophéties.

En dehors des miracles, en dehors de l'enthousiasme dont ils se sont crus remplis, que reste-t-il aux prophètes pour nous donner foi en eux, sinon l'élévation morale de leur enseignement et de leur vie ? La forme de la révélation change, l'objet en demeure identique : c'est l'adoration de Dieu, l'obéissance à sa volonté, la pratique de la justice et de la charité. La parole de leurs livres, les prophètes l'ont réalisée dans leur vie ; ils ont prêché l'amour de Dieu, et ils l'ont aimé ; ils ont prêché la charité, et ils ont été charitables : par là, ils se sont montrés véritablement élus. Étant sincères, ils ont été divins. Ils ont parlé de Dieu comme des hommes pouvaient parler ; mais leurs vertus, plus éloquentes que leurs pensées, ont converti les peuples ; voilà quel est le fondement légitime de leur autorité (1).

Concluons donc : loin que la religion révélée soit de nature à entraver les efforts de l'homme pour se donner à lui-même une loi morale, tout au contraire c'est la loi morale qui justifie la révélation et lui communique son caractère sacré. Prise « absolument », c'est-à-dire en elle-même, telle qu'elle est en dehors de l'esprit, l'écriture est une somme de caractères tracés sur le papier ; « chose muette et inanimée », elle est nécessairement indifférente au bien comme au mal ; sa valeur morale ou religieuse ne peut venir que de son application au sentiment et à l'action ; pour les saints elle devient sainte, et pour les profanes elle est profane (2). Devenant l'inspi-

(1) *Theol. Pol.*, XV ; I, 548 sq.
(2) *Theol. Pol.*, XII ; I, 524

ratrice de la dévotion et du dévoûment, l'Écriture se manifeste comme étant en vérité le verbe de Dieu ; si, comme il arriva chez les Hébreux, elle sert de prétexte à des actes qui répugnent à la piété, parce qu'ils sont en contradiction avec l'esprit de justice et de charité, alors l'usage qui en est fait la rend abominable ; elle mérite d'être anéantie, de la façon dont les tables de la loi furent brisées par Moïse (1). Les formules de l'Écriture, dans leur rigidité littérale, ne sont rien ; mais les lettres mortes s'animent quand l'esprit les remplit de son souffle vivant et de son efficacité. C'est à l'esprit que l'Écriture doit d'être et de durer ; il est donc contradictoire et absurde de prétendre que l'Écriture puisse peser sur l'esprit et le tenir en esclave, comme si l'Écriture contenait toute faite et tout achevée en elle la vérité spéculative. En réalité le but qu'elle se propose est purement pratique ; elle raconte l'histoire, elle institue des cérémonies pour unir les hommes entre eux, en les faisant communier dans l'amour de Dieu ; elle se sert des moyens extérieurs pour faire suivre les prescriptions de la raison aux hommes qui ne se gouvernent point par la raison (2). Elle essaie de suppléer à l'intelligence ; il serait étrange qu'à force d'y suppléer elle parvînt à en dispenser ; que l'esprit et la vérité, qui sont à l'intérieur de la religion et qui en font l'âme, finissent par s'évanouir dans la formalité du culte.

Aussi le domaine de la raison et le domaine de la foi sont-ils complètement séparés (3) ; entre eux il n'y a

(1) *Theol. Pol.*; I, 525.
(2) *Theol. Pol.*, X ; I, 437 sqq.
(3) *Ibid.*, XIV ; I, 527. Cf. Préface ; I, 374.

point de communication, par suite point de conflit à redouter. Ni la théologie n'est au service de la philosophie, ni la philosophie n'est au service de la théologie (1). Si l'on fait de l'Écriture l'organe d'une pensée scientifique, on se condamne à accumuler les interprétations subtiles et détournées, les leçons douteuses ou falsifiées pour finir par retrouver dans l'Écriture les imaginations les plus extravagantes d'un Platon ou d'un Aristote (2). Ou bien, combattant cette erreur par une erreur plus grossière encore, on tentera de subordonner la raison à la foi : « Et certes, dit Spinoza, c'est là une chose dont je ne puis assez m'étonner, qu'on veuille soumettre à des lettres qui sont mortes et que la malice de l'homme a pu altérer, la raison qui est le don par excellence, qui est la lumière divine ; qu'on ne regarde nullement comme un crime de parler en termes indignes contre l'esprit, qui est le véritable original du verbe divin, et de le juger corrompu, aveugle et perdu, tandis que c'en serait un énorme de traiter ainsi une lettre, une idole du verbe divin (3) ». Cette prétendue sagesse, qui se défie de la raison et du jugement individuel, est en réalité une pure folie ; la sagesse, c'est de reconnaître que le but de l'Écriture est l'obéissance, non la science (4) ; qu'elle ne se

(1) *Theol. Pol.*, XV ; I, 543 : *Nec Theologiam Rationi, nec Rationem Theologiæ ancillari, ostenditur.*

(2) « Nam si inquiras, quænam mysteria in scriptura latere vident, nihil profecto reperies, præter Aristotelis, aut Platonis, aut alterius similis commenta, quæ sæpe facilius possit quivis Idiota somniare, quam litteratissimus ex Scriptura investigare. » *Theol. Pol.*, XIII ; I, 531. Cf. Préface ; I, 373 et Ch. I ; I, 382.

(3) *Theol. Pol.*, XV ; I, 545.

(4) *Theol. Pol.*, XIV ; I, 537.

soucie pas d'expliquer les choses en partant des définitions (1) et par leurs causes premières (2), que sur Dieu même elle ne donne d'autres connaissances que celles qui ont une utilité pratique, car elle s'adresse à des peuples encore enfants dont les prophètes d'ailleurs partageaient les erreurs. « Pour ce qui me concerne, déclare Spinoza, je n'ai appris et n'ai pu apprendre de l'Écriture sainte aucun des attributs de Dieu (3) ». « J'avoue clairement et sans ambages, dit-il encore, que je ne comprends pas l'Écriture (4) ». « Cette obscurité ne saurait, écrit-il au même correspondant, choquer les philosophes, ceux qui sont au-dessus de la Loi en ce sens qu'ils pratiquent la vertu non comme une Loi, mais par amour, parce qu'elle est ce qui vaut le mieux (5) ». Ceux-là savent que toute opinion spéculative, susceptible de soulever une discussion, de mettre les hommes en contradiction les uns avec les autres, brise cette communion des esprits qui est la marque de la religion universelle ou catholique, qu'aucune opinion de ce genre par conséquent ne peut être érigée en dogme et ne peut devenir article de foi (6). Qu'importe donc que Josué ait ignoré l'astronomie, et Salomon les mathématiques? (7). L'essentiel de l'Écriture, ce sont des vérités très simples, très claires, dont la certitude n'est point liée à l'authenticité d'une phrase ou à l'accentuation d'un mot, mais qui en

(1) *Theol. Pol.*, VII, I, 462 ; XIII ; I, 530.
(2) *Theol. Pol.*, VI ; I, 452.
(3) Lettre XXI (34) à G. de Blyenbergh ; II, 97.
(4) *Ibid.* ; II, 91.
(5) Lettre XIX (32) ; I, 68.
(6) *Theol. Pol.*, XV ; I, 548.
(7) *Theol. Pol.*, II ; I, 395.

sont le fond permanent, l'inspiration constante : l'existence de Dieu, la pratique de la justice et de la charité, la croyance à la miséricorde divine. Le fidèle n'a qu'à manifester par ses œuvres la sincérité de sa foi, et il sera sauvé (1). En définitive, la vérité religieuse, comme toute autre vérité, doit être cherchée par la raison, dans la raison. Car « la raison est la lumière de l'esprit : sans elle, on ne voit plus que songes et fictions (2) ». « C'est une niaiserie de prétendre qu'il n'y a pas besoin de comprendre les attributs de Dieu, mais d'y croire tout simplement, sans démonstration. Car, pour voir les choses invisibles, et qui sont objets de l'esprit seul, il n'y a pas d'autres yeux que les démonstrations. Si l'on ne possède pas de démonstration, on ne voit rien de ces choses, et tout ce qu'on en entend dire ne touche pas l'esprit, n'exprime pas l'esprit, pas plus que les sons articulés d'un perroquet ou d'une machine qui parlent sans avoir ni intelligence ni sens (3) ».

Il y a plus : l'Écriture elle-même, par le passage de l'Ancien Testament au Nouveau, consacre l'entière séparation de la raison et de la foi. En effet, si la loi de Moïse était une loi d'ordre politique, adaptée au caractère du peuple juif et à ses conditions d'existence (4), si elle mettait sous le patronage de Dieu une organisation purement sociale, qu'elle confirmait par des promesses et des menaces toutes également matérielles et terrestres (5), la loi

(1) *Theol. Pol.*, XIV, 541.
(2) «... Rationi ... quæ revera Mentis lux est, sine qua nihil videt præter insomnia et figmenta. » *Theol. Pol.* XV; I, 548.
(3) *Theol. Pol.*, XIII ; I, 533. Cf. II ; I, 381.
(4) *Theol. Pol.*, IV ; I, 424. Cf. XVII ; I, 568.
(5) *Theol. Pol.*, III ; I, 411. Cf. V ; I 437.

revêt avec le Christ une nature toute différente. Elle n'est plus relative à la constitution d'un peuple déterminé, elle est affranchie de tout intérêt particulier, elle est universelle (1) ; elle ne commande pas, elle instruit (2) ; elle ne s'adresse pas à l'imagination, qui se représente Dieu comme un être humain, qui s'épouvante de sa colère et redoute sa vengeance ou bien attend de lui une récompense ; c'est une loi faite pour être comprise par l'intelligence. Dès lors aussi, la réalisation de cette loi ne dépend plus du bon vouloir des Israélites, qui tour à tour la respectaient et la violaient ; elle n'est plus abandonnée au caprice des hommes, elle cesse d'être humaine pour devenir véritablement divine (3). La loi divine est un décret que Dieu a conçu et voulu de toute éternité, qui s'applique immuablement à toute chose avec une égale nécessité (4). Elle ne s'énonce point comme un ordre, car d'elle-même elle est efficace sur chaque point de l'espace comme à chaque instant du temps ; c'est une vérité éternelle (5). La religion catholique, c'est-à-dire celle qui est universelle dans son essence, est donc toute spirituelle en même temps. La prophétie était une révélation mystérieuse, née d'une imagination ardente ; mais les apôtres ont répandu la lumière de la connaissance, qui émane de l'intelligence pure (6). « Si Moïse parlait à Dieu face à face comme parle un homme à son compagnon, c'est-à-dire par l'intermédiaire de deux corps, le Christ, lui, a

(1) *Theol. Pol.*, IV ; I, 427.
(2) *Theol. Pol.*, V ; I, 433.
(3) *Polit.*, II, 22 ; I, 291.
(4) *Theol. Pol.*, IV ; I, 424.
(5) *Theol Pol.*, IV ; I, 428.
(6) *Theol. Pol.*, XI ; I, 515.

communiqué avec Dieu esprit à esprit (1). » La divinité s'est révélée en lui, sans parole, sans vision, immédiatement, la pensée ayant été comprise par la pensée (2). Dans tout acte de la raison Dieu est présent; tandis que les Juifs se croyaient les élus du Seigneur, parce qu'il leur avait réservé les dons de la nature et les faveurs de la fortune, tout homme, quand il agit par raison, témoigne de l'opération immédiate, du « secours intérieur » de Dieu (3). Cette révélation directe et permanente est le fondement de la véritable religion, dont la révélation prophétique ne laisse entrevoir qu'une figure imparfaite : « La raison elle-même, aussi bien que les sentences des prophètes et des apôtres, proclame ouvertement que le verbe éternel, le pacte éternel de Dieu, la religion vraie, sont gravés par Dieu dans les cœurs des hommes, c'est-à-dire dans l'esprit humain, et que c'est là l'autographe véritable de Dieu, contresigné de son cachet, c'est-à-dire de sa propre idée qui est comme l'image de sa divinité (4). »

En même temps enfin qu'elle assure au penseur cette absolue liberté, l'Écriture calme la dernière inquiétude qui pouvait le troubler dans son œuvre de réflexion et de sagesse. En effet, « pour déduire les choses de leurs notions intellectuelles, il faut le plus souvent un long enchaînement de connaissances, et avec cela une précau

(1) « Quare, si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus) loquebatur Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit. » *Theol. Pol.*, I; I, 383.

(2) *Theol. Pol.*, IV ; I, 427.

(3) *Theol. Pol.*, III; I, 409.

(4) *Theol. Pol.*, XII; I, 522.

tion extrême, un esprit pénétrant et une très grande retenue, qualités qui toutes se rencontrent rarement parmi les hommes (1) ». Or c'est aux hommes « dont la raison n'a point assez de vigueur » (2), que l'Écriture réserve une part dans la religion ; elle leur apprend à gagner le salut. Car hommes, femmes, enfants, tous peuvent également suivre ses prescriptions; à défaut de connaissance rationnelle, ils obéiront par « certitude morale » (3); dans leurs actions toujours incertaines et pleines de hasard, les hommes ne peuvent avoir d'autre lumière que cette certitude, et elle suffit pour inspirer la piété, pour la rendre sincère et efficace. Là réside, dit Spinoza, « l'utilité, la nécessité de l'Écriture sainte ou de la révélation, qui est pour moi extrêmement grande. Car, puisque par la lumière naturelle nous ne pouvons pas comprendre que la simple obéissance mène au salut, mais que la révélation seule enseigne qu'il en est ainsi par une grâce singulière de Dieu que nous sommes incapables de comprendre rationnellement, il s'ensuit que l'Écriture apporte aux mortels une bien grande consolation. En effet, tous sans exception sont capables d'obéir, et bien petit, en comparaison de la totalité du genre humain, est le nombre de ceux qui acquièrent, guidés par la seule raison, l'habitude de la vertu ; c'est pourquoi, si nous n'avions ce témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de la plupart des hommes » (4).

Telle est la pensée dernière à laquelle l'étude de la reli-

(1) *Theol. Pol.*, V; I, 439.
(2) *Theol. Pol.*, XV ; I, 550.
(3) *Ibid.*, XV ; I, 549. Cf. II ; I, 394 sq.
(4) *Theol. Pol.*, XV; I, 551 sq.

gion révélée a conduit Spinoza; il a justifié et sanctifié l'Écriture, il a justifié et sanctifié la raison, sans que l'autorité de l'une gêne l'indépendance de l'autre. « La raison est le règne de la vérité et de la sagesse ; la théologie, le règne de la piété et de l'obéissance (1). » La tolérance est la forme nécessaire de toute religion, comme la liberté était la loi nécessaire de l'État ; les droits de la pensée sont inviolables et inaliénables, non point en vertu d'un principe mystérieux et mystique presque, mais par une disposition de la nature qui a fait que la vérité ne peut se trouver que dans l'esprit, qu'il n'y a point d'esprit pénétrable du dehors, point d'esprit collectif, que tout esprit forme une conscience individuelle. En tant que l'État et la religion s'adressent à l'imagination pour faire accomplir, l'un par l'espoir de ses récompenses et la crainte de ses châtiments, l'autre par l'expérience de ses récits et les commandements de ses prophètes, ce que les hommes feraient naturellement s'ils savaient se diriger par leur seule raison, ils ont une valeur morale, toute provisoire en quelque sorte et toute d'imitation ; ils déterminent du dehors, sans l'atteindre en son fond, la vérité morale, qui consiste non dans des actions extérieures, mais dans l'intimité de l'âme : « Personne absolument ne peut être contraint à la béatitude par la violence ou par les lois; mais ce qui doit y conduire, ce sont les conseils pieux et fraternels, c'est la bonne éducation, et par-dessus tout le jugement personnel et libre (2). »

(1) « Ratio regnum veritatis et sapientiæ, Theologia autem pietatis et obedientiæ. » *Theol. Pol.*, XV; I, 547.
(2) *Theol. Pol.*, VII ; I, 479.

CHAPITRE II

LA MÉTHODE

C'est pour résoudre le problème de la conduite humaine que Spinoza a pris possession de sa liberté intellectuelle. Suivant quelle méthode doit-il l'aborder maintenant ? A cet égard, sa liberté reconquise semble lui donner l'entière faculté de choisir, et pourtant il n'en est rien ; chez un véritable penseur, en effet, les idées ne peuvent demeurer à l'état d'isolement : d'elles-mêmes, parce qu'elles vivent, parce qu'elles s'étendent et s'approfondissent, elles s'organisent, et, en vertu de leur dépendance mutuelle, elles deviennent système, de sorte qu'il n'y a pas de question qui soit purement préliminaire et qui puisse être tranchée sans que cette solution décide de la solution générale du problème philosophique. Le *Traité de Théologie et de Politique* n'est pas une simple introduction à l'*Éthique*; il la contient toute en réalité. La liberté encore extérieure à laquelle il aboutit circonscrit et définit déjà la liberté intérieure qui marque l'accomplissement du progrès moral. En effet, cette liberté absolue, que Spinoza présente comme étant essentielle à la pensée et caractéristique de sa nature, a une conséquence immédiate : c'est que l'esprit ne peut être en face

que de l'esprit. Entre lui et autre chose que lui, il ne peut pas y avoir de contact, pas de commune mesure; il ne peut donc y avoir aucune espèce de rapport, c'est-à-dire encore que la vérité ne peut être extérieure à l'esprit, puisque l'esprit ne peut sortir de lui-même pour la justifier en tant que vérité. Par conséquent, il n'y a pas à tirer du dehors une règle qui s'impose à la pensée, et qui la conduise au vrai. L'esprit n'a pas à chercher comment il trouvera, il trouve tout d'abord; c'est à lui de connaître, et ce qu'il connaît est vrai, parce qu'il le connaît. « Ce qui constitue la forme de la pensée vraie, doit être cherché dans la pensée elle-même et déduit de la nature de l'intelligence (1). » La pensée se suffit donc à elle-même, en sorte qu'on pourrait affirmer d'elle ce qui a été dit au sujet de l'intelligence divine: elle est indépendante de son objet, tout comme si elle lui préexistait et le créait en le concevant (2).

De là se conclut aussi la nature de la vérité : puisqu'elle réside dans l'esprit et ne dépend que de lui, il faut qu'au sein de l'esprit elle soit déjà par elle même quelque chose. La vérité de l'idée vraie ne résulte pas d'une relation de convenance entre cette idée et son objet ; ce n'est pas une qualité accidentelle et passagère, comme si une idée pouvait exister avant d'être vraie, et à un moment donné recevoir d'ailleurs la vérité ; c'est une propriété inhérente et constitutive. La vérité est intérieure au vrai. Il y a donc dans toute idée vraie quelque chose par quoi elle est vraie, quelque chose qui est indépendant

(1) *Int. Em.* ; I, 24.
(2) *Ibid.*; I, 23.

de tout ce qui n'est pas la pensée, qui est en soi une réalité d'un ordre distinct. « Le cercle est une chose, l'idée du cercle en est une autre. L'idée du cercle n'est pas quelque chose qui ait une périphérie, ou un centre comme le cercle ; l'idée d'un corps n'est pas le corps... Pierre est quelque chose de réel, l'idée vraie de Pierre même est l'essence objective de Pierre, et en soi quelque chose de réel, entièrement distinct de Pierre lui-même (1) .» Dire que cette essence objective est réelle en soi, c'est dire qu'elle est intelligible par soi, c'est dire que la raison d'être en doit être cherchée, non pas dans l'essence de l'objet, dont elle est absolument indépendante, mais dans une essence de même ordre, idéale comme elle. Il n'y a de relation intelligible qu'entre une idée et une idée. L'activité de l'intelligence est donc à la fois ce qui justifie et fonde la connaissance, comme aussi ce qui l'étend et l'achève — activité spontanée et parfaite en soi, dont le développement n'a d'autre origine ni d'autre fin que ce développement même ; de sorte que la vérité, envisagée dans sa totalité, forme comme un monde absolument délimité et se suffisant à lui-même, ce qu'on appelle un système clos.

Par là, le problème de la méthode se trouve posé en termes si simples qu'il est résolu en même temps que posé. La vérité étant une dénomination intrinsèque, et non extrinsèque, de la connaissance, il n'y a pas en dehors de cette connaissance un signe auquel on puisse la reconnaître ; l'unique critérium de la vérité, c'est la vérité même ; donc la véritable méthode ne consiste pas

(1) *Ibid.*; I, 11.

dans la découverte d'un signe qui permette de discerner la vérité d'une idée, une fois cette idée acquise (1). D'autre part, la méthode ne peut pas précéder l'acquisition des idées, comme si elle en était une condition nécessaire : la méthode une fois séparée de la vérité, s'il faut, avant de parvenir à la vérité, trouver la vraie méthode qui y conduit, il faudra aussi, avant d'atteindre la vraie méthode, connaître la méthode de la méthode, et ainsi à l'infini, suivant une régression sans limite où s'évanouirait la connaissance du vrai, et toute espèce de connaissance en général (2). La découverte de la méthode accompagne donc l'acquisition de la connaissance, elle en est contemporaine, elle n'en peut être isolée ; les idées qui, par rapport aux idéats, c'est-à-dire à leurs objets, étaient appelées essences objectives, sont, prises en elles-mêmes, et puisqu'elles ne doivent qu'à elles leur réalité et leur intelligibilité, des « essences formelles (3) » ; par suite, elles peuvent devenir objet par rapport à de nouvelles idées, qui renfermeront toute la réalité des premières objectivement, c'est-à-dire sous forme de représentation, et ainsi de suite. Mais la régression à l'infini n'a plus rien de contradictoire : il s'agit non plus de fonder la vérité de l'idée, mais de constater l'inhérence de la vérité à l'idée, d'ajouter la conscience à l'idée ; en ce sens, on dira donc que c'est cette réflexion indéfinie de l'idée sur elle-même qui constitue la méthode. « La méthode ne con-

(1) *Ibid.* ; I, 12.

(2) *Ibid.* ; I, 10.

(3) *Ibid.* ; I, 11 : « Idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiæ objectivæ, et rursus hæc altera essentia objectiva erit etiam in se spectata, quid reale et intelligibile, et sic indefinite. »

siste pas à raisonner pour saisir les causes des choses, encore moins à comprendre les causes des choses (1) »; elle consiste à raisonner sur le raisonnement, à comprendre l'intellection. La méthode n'est rien d'autre qu'une connaissance par réflexion; elle est l'idée de l'idée (2). La certitude, c'est-à-dire la science de la science, est la conséquence immédiate de la science; elle en est inséparable et elle lui est coextensive, de sorte que la condition nécessaire et suffisante pour savoir que l'on sait, c'est de savoir; la possession de la méthode se confond avec la possession de la vérité, qu'elle suppose et qui l'entraîne. Il ne s'agit donc point pour l'esprit d'aller de la méthode à la vérité; il lui suffit de se développer par « sa force native », comme dit Spinoza, et de se forger ainsi des instruments intellectuels qui accroissent sa puissénce d'investigation et lui permettent d'étendre ses connaissances; puis de ses nouvelles œuvres il tirera de nouvelles armes, et continuera ainsi de s'avancer par degrés, jusqu'à ce qu'il ait atteint le sommet de la sagesse (3). Ainsi la méthode et la vérité se fécondent l'une l'autre; de même, l'enclume est nécessaire pour forger le marteau, et le marteau nécessaire pour forger l'enclume. La loi naturelle brise le cercle où le raisonnement s'enferme lui-même; entre la méthode et la vérité elle établit, à l'intérieur même de l'esprit, un courant d'influence réciproque d'où sort le progrès constant de l'intelligence. Étant capable de progrès interne, l'esprit est une sorte

(1) *Ibid.*; I, 12.
(2) *Ibid.*; I, 13 : « Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideæ. »
(3) *Ibid.*; I, 11.

d'automate (1) ; la vérité, qui forme un système clos, est tout entière l'œuvre de cet automate; ainsi se justifie complètement la formule qui énonce le principe profond de la conception spinoziste, l'identité de la vérité et de l'intelligence (2).

Cette conception de l'esprit, sous la forme que lui donne la présente déduction, se déroule et s'achève uniquement à l'aide d'affirmations positives; elle ne contient donc point le principe d'une restriction ou d'un obstacle; n'aura-t-on pas le droit d'en conclure que rien ne peut limiter l'aptitude de l'intelligence à connaître, ni l'étendue de sa compréhension ? Il semble que, grâce à cet automatisme qui réalise la perfection de la liberté, l'intelligence humaine soit destinée à posséder la vérité totale, qu'elle ne soit pas susceptible de tomber en défaillance, ou de subir une déviation. Pourtant, c'est un fait apparent jusqu'à l'évidence que la pensée humaine procède par négation, qu'elle commet des erreurs. La seule nécessité de la démonstration précédente en est un témoignage suffisant puisqu'elle suppose le scepticisme qui met en doute les vérités qui viennent d'être démontrées, qui nie l'existence même de la vérité. Or comment concevoir qu'il soit possible de penser et que la pensée soit séparée de l'être et de la vérité, que leur unité soit brisée ? Si la négation

(1) *Ibid.* ; I, 29 : « Nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale. »

(2) *Ibid.* ; I, 23 : « Quod vero idea simplicissima non queat esse alsa, poterit unusquisque videre, modo sciat, quid sit *verum, sive intellectus*, et simul quid falsum. »

et l'erreur coexistent avec l'exercice de l'activité intellectuelle, le rapport immédiat entre l'idée et son objet est détruit; avec lui disparaît toute certitude. Il faut donc, en vertu des principes qui ont été établis, maintenir que le seul acte réel de la pensée, c'est l'affirmation positive, la connaissance vraie, qu'il atteint l'être, ou plutôt qu'il est l'être même. Le sceptique qui doute et qui nie, celui-là ne comprend pas effectivement : ou il parle contre sa conscience et n'a que le dehors et l'apparence de la pensée, ou bien alors, s'il est sincère, il faut avouer qu'il y a des hommes, qui, soit en naissant, soit à cause de leurs préjugés, c'est-à-dire par quelque accident extérieur, sont atteints de cécité intellectuelle. Ceux-là en effet ne voient pas ce qui est l'évidence première : à l'heure où ils affirment et où ils doutent ils ne savent pas qu'ils affirment et qu'ils doutent, ils disent qu'ils ne savent rien, et leur ignorance même, ils disent qu'ils l'ignorent; encore ne le disent-ils pas absolument, car ils craignent d'avouer qu'ils existent en reconnaissant qu'ils ne savent rien, si bien qu'ils doivent finir par se taire, de peur de se laisser aller à une supposition qui ait quelque ombre de vérité (1). » Ce sont des muets qu'il faut traiter en muets. Par rapport du moins à leurs opinions spéculatives, ils ont renoncé à l'usage de l'esprit. Ainsi douter de la vérité, c'est avoir perdu le sentiment de soi-même (2). Or, si on ne sait pas relier la conscience de l'idée à l'idée elle-même, le jugement qui est l'énonciation d'une vérité, à l'acte d'intellection qui constitue cette vérité, on se trouve avoir déra-

(1) *Ibid.* ; I, 15.
(2) *Ibid.* : « Neque se ipsos sentiunt. »

ciné la vérité de l'esprit. Il ne manquera pas d'arriver alors que le produit, considéré en dehors de ses conditions de production, aura perdu sa vertu interne ; il est devenu indifférent aux formes de l'affirmation et de la négation, il est également susceptible de les recevoir. Donc, si l'erreur existe, et elle existe du moment qu'on l'a supposée possible, elle provient non pas de l'exercice de l'intelligence, mais au contraire de la faculté que nous avons de nous dispenser de l'exercer et d'imiter du dehors les résultats de son activité ; elle a sa source dans notre inertie et notre passivité; elle est extérieure à l'intelligence. L'erreur n'a pas de réalité en soi, car elle serait vérité, et non erreur; elle n'existe pas, pourrait-on dire, en tant qu'erreur, mais seulement en tant qu'elle s'accompagne d'un acte déterminé d'intelligence, et alors, dans la mesure même où s'est accompli cet effort intellectuel, elle est, et elle est une vérité; en dehors de cette vérité, qu'elle enveloppe, tout en paraissant la détruire, il n'y a rien de positif en elle (1). Si l'homme se trompe, ce n'est point parce qu'il connaît quelque chose, c'est parce qu'il ne connaît pas ce qui est au delà, parce qu'il ignore même qu'il y ait un au-delà.

La vérité est l'être; l'erreur est le non-être par rapport à la vérité, ou plutôt elle est tout à la fois l'être et le non-être, parce qu'elle est tout ensemble possession et privation de la connaissance. Cette contradiction intime qui constitue l'erreur, comment disparaîtra-elle ? Par le progrès même de la connaissance. En effet, l'erreur se manifeste une fois que l'esprit a franchi les bornes où il était

(1) *Ibid.*; I, 23.

enfermé primitivement pour acquérir une science plus vaste et plus complète ; or, en même temps qu'elle se manifeste, puisqu'elle n'a rien en soi de subsistant et d'essentiel, elle s'évanouit. C'est la lumière qui révèle à l'homme l'existence des ténèbres, aussi bien que sa propre présence ; de même, le vrai est le critérium du faux, et du vrai également. L'apparition de la lumière suffit à chasser les ténèbres, l'erreur se dissipe aux premiers rayons de la vérité (1). Le remède unique à l'erreur, c'est donc la vérité. Par conséquent l'affirmation et la négation ne peuvent pas être considérées comme deux catégories, s'opposant l'une à l'autre au sein d'une même réalité, qui serait la pensée ; l'une est, l'autre n'est pas, de sorte qu'il n'y a aucune détermination qui leur soit commune et qui puisse servir à les comparer. Il ne peut y avoir de relation qu'entre ce qui est et ce qui est, c'est-à-dire entre la vérité et la vérité, vérité étroite et limitée d'une part, vérité large et intégrale de l'autre. Une idée fausse est une idée qui n'a pas encore atteint le développement que comporte l'essence réelle à laquelle elle correspond objectivement, c'est une idée inadéquate ; une idée vraie est une idée qui possède la plénitude de sa compréhension, c'est une idée adéquate (2). Or l'idée inadéquate est une partie de l'idée adéquate ; l'idée adéquate est comme une totalité, elle est la « totalisation » des idées inadéquates. Le rapport entre l'erreur et la vérité se ramène en définitive

(1) *Eth.* II, 43 *Sch.* ; I, 11 : « Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. »

(2) *Eth.* II, *Def.* 4 ; I, 77 : « Per ideam adæquatam intelligo ideam, quæ quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes veræ ideæ proprietates sive denominationes intrinsecas habet. » Cf. Lettre LX (64), à Tschirnhaus ; II, 212.

au rapport entre la partie et le tout. Si donc il nous arrive d'avoir des idées inadéquates, il n'en faut pas conclure qu'il ne soit pas dans la nature de l'être pensant de former des idées vraies, c'est-à-dire adéquates, mais simplement que notre esprit n'est pas tout l'esprit, que nous ne sommes qu'une partie d'un être pensant dont certaines idées constituent notre esprit, les unes prises dans leur intégralité, les autres en partie seulement (1). Cette conception implique sans doute que toutes les idées sont homogènes les unes par rapport aux autres, qu'il n'y a pas de vérite provisoire pour ainsi dire, susceptible de se transformer en erreur au contact de vérités nouvelles, mais que chaque vérité possède dès le principe une valeur intrinsèque et définitive. Cependant, il faut se garder de l'entendre dans un sens matériel et de juxtaposer les idées les unes aux autres, comme on fait des éléments d'une somme arithmétique. En assimilant la vérité au total d'une addition, on ferait abstraction de ce qui nous a paru la caractériser en tant que réalité spirituelle, je veux dire de son intériorité. Les idées sont intérieures les unes aux autres, en même temps qu'intérieures à l'esprit, c'est-à-dire les parties sont intérieures au tout. Entre elles il existe un ordre déterminé et immuable, suivant lequel elles s'assemblent pour former une totalité à la fois autonome et achevée, qui est autre chose

(1) *Int. Em.*; I, 25 : « Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adæquatas formare, certum est, ideas inadæquatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quædam cogitationes ex toto, quædam ex parte tantum nostram mentem constituunt. » Cf. Lettre XXXII (15), à Oldenbourg ; II, 130.

qu'une simple collection, qui est véritablement une unité.

Cet « ordre légitime », il eût pu se faire que l'esprit, en se développant, le suivît naturellement et nécessairement, sans jamais s'égarer, sans jamais rencontrer le doute, toujours éclairé de cette lumière par laquelle la vérité se manifeste elle-même (1). Mais en fait nous avons vu qu'il n'en était pas ainsi : les hommes n'ont pas l'habitude de la méditation interne où la spontanéité de l'âme agit suivant ses lois déterminées ; ils s'abandonnent aux choses extérieures, dont ils reflètent au hasard les circonstances et les accidents, et alors la liaison des impressions corporelles se substitue dans leur âme au rapport logique des idées ; ou bien ils énoncent des propositions auxquelles leur jugement individuel n'a point de part, parce que, au lieu d'unir une idée à une idée, ils joignent un mot à un mot, parce qu'ils affirment et nient, non pas comme le veut la valeur logique de leurs conceptions, mais comme le veut l'apparence du langage, dupes par conséquent de l'usage vulgaire qui a revêtu arbitrairement telle expression d'une forme affirmative et telle autre d'une forme négative (2). Ce qui importe ici, d'ailleurs, ce n'est point d'énumérer les différentes causes d'erreur, mais de montrer par des exemples qu'il existe un état où notre esprit joue un rôle tout passif, où le lien de nos idées a sa source et sa raison en dehors de nous — état vague qu'il est permis d'appeler du nom général

(1) *Int. Em.* ; I. 14 : « Ratio autem, cur in Naturæ investigatione raro contingat, ut *debito ordine* ea investigetur, est propter præjudicia... »

(2) *Ibid.* ; I, 30.

d'imagination (1). Nous comprenons dès lors que, puisque l'homme tombe sous le joug de l'imagination, il faut qu'il cherche à « s'en délivrer au moyen de son intelligence (2) ». Et ainsi réapparaît, sous un nouvel aspect, le problème de la méthode : plusieurs manières d'enchaîner les idées étant en présence, c'est à la méthode qu'il appartient d'enseigner l'ordre vrai, celui qui évite toute interruption dans le développement des idées, qui épargne toute recherche inutile. Si nous étions capables de suivre cet ordre de nous-mêmes, par une sorte d'instinct qui nous y pousserait fatalement, la connaissance de la méthode serait sans doute inutile; mais, puisque notre nature ne nous y porte point nécessairement, le progrès de notre activité intellectuelle ne peut se faire que suivant un plan à l'avance déterminé (3).

Posé en ces termes nouveaux, le problème de la méthode consiste à chercher une spécification de l'idée vraie dont la méthode est la connaissance réfléchie, nécessairement consécutive à l'idée. « Cette méthode sera la bonne, qui montrera comment il faut diriger l'esprit selon la règle d'une idée vraie (4). » Or, à quel signe reconnaître l'idée vraie qui sera le point de départ de la connaissance ? A sa simplicité. En effet, il est impossible qu'une idée simple soit connue en partie et en partie inconnue :

(1) *Ibid.*; I, 28 : « Vel si placet, hic per imaginationem, quicquid velis, cape modo sit quid diversum ab intellectu, et unde anima habeat rationem patientis... »

(2) *Ibid.*; I, 29.

(3) *Ibid.*; I, 14 : « ... ideo coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, præmeditato consilio acquiramus. »

(4) *Ibid.*; I, 13 : « Illa bona erit methodus, quæ ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datæ veræ ideæ normam. »

ou nous ne l'avons pas formée, et nous n'en pouvons rien dire, ou nous la possédons dans son intégrité, elle est claire et distincte, vraie par conséquent (1). Cette alternative décisive oriente la recherche : au début de toute connaissance, on devra s'attacher aux idées simples, ou, si l'on avait affaire à une idée composée, la résoudre en ses éléments simples. En effet, une idée simple étant, en raison de sa simplicité, connue en elle-même et par elle-même, sans rapport aucun avec quelque cause externe que ce soit, il suffit de considérer ce que l'esprit a mis de sa propre activité dans cette idée, pour s'en former un concept absolument adéquat. Si l'on circonscrit, si l'on fixe en quelque sorte cette part d'activité, on obtient une définition : appliquée à une idée qui procède uniquement de l'intelligence, abstraction faite des objets que renferme la nature, la définition ne peut pas ne pas être exacte ; tout ce qu'elle contient d'affirmation, correspondant à un acte positif de conception, doit à la réalité de cet acte sa vérité ; cette vérité peut donc se poser sans aucune crainte d'erreur : elle n'a d'autres bornes que les limites mêmes du concept (2).

C'est ainsi que l'idée simple devient la base de la méthode ; sa définition est le point de départ nécessaire pour l'organisation des idées. On peut donc dire qu'elle est le principe de la déduction. Comment s'accomplit cette déduction ? Est-ce que l'affirmation de l'idée simple conduit immédiatement à l'affirmation de l'idée composée?

(1) *Ibid.* ; I, 21 : « Nam res illa non ex parte, sed tota aut nihil ejus innotescere debebit. »

(2) *Ibid.* ; I, 24 : « Quidquid hæ affirmationis continent, earum adæquat conceptum, nec ultra se extendit, quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare. »

Soit par exemple la définition de la sphère : le solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour du diamètre ; est-ce que cette définition peut être considérée comme une conséquence directe de la définition du demi-cercle, de telle sorte que l'esprit passe de l'une à l'autre par le prolongement nécessaire de son mouvement initial ? S'il en était ainsi, la formation de l'idée de sphère ne correspondrait plus à un acte spécial de l'esprit ; elle se réduirait à une opération mécanique et passive, à la juxtaposition de deux idées, qui, ne trouvant point en soi de raison déterminante, demeurerait arbitraire et fausse par conséquent. « L'unique raison de cette fausseté, dit Spinoza, c'est que nous affirmons d'une chose quelque autre chose qui n'est pas contenue dans le concept que nous en avons formé, du cercle par exemple le repos ou le mouvement (1). » En joignant sans intermédiaire au concept primitif la propriété de tourner autour du diamètre pour engendrer une sphère, propriété qui, n'étant pas inhérente à l'idée de demi-cercle, ne peut s'en tirer par voie d'analyse, nous franchissons les bornes du concept primitif, à l'intérieur duquel nous nous étions nécessairement renfermés, tant que nous avions affaire à la seule idée simple de demi-cercle ; nous posons par suite un jugement qui est plus vaste que notre pensée réelle, qui ne trouve plus dans l'activité intellectuelle la garantie qui doit en fonder la vérité. Or nous commettons toujours une erreur quand nous prétendons tirer d'une production partielle un produit total.

Mais découvrir la cause de l'erreur, c'est en indiquer

(1) *Ibid.*

aussi le remède : il suffira de totaliser la production, si l'on peut parler ainsi, de former par un effort nouveau de l'esprit un concept nouveau, plus étendu que le premier, puisqu'il ajoute à la première idée, celle de demi-cercle, une seconde idée, celle de sphère, et simple en même temps, puisqu'il consiste dans le rapport intelligible de ces deux idées, un concept qui soit à la fois somme et unité. Le passage de l'erreur à la vérité s'accomplit par une synthèse; dans cette synthèse perpétuelle l'intelligence manifeste son activité et son efficacité, elle corrige peu à peu « le manque de perception (1) », qui limitait et mutilait ses idées, elle les rend claires et adéquates. La révolution d'un demi-cercle était une conception fausse lorsqu'elle était isolée ou, comme dit Spinoza, toute nue dans l'esprit (2); elle est vraie quand elle est rapportée au concept de la sphère, ou à tout autre concept qui en contient en lui la cause déterminante (3). La possession de la vérité a pour unique condition le libre progrès de l'activité intellectuelle. Cette conclusion apparaît d'autant plus facilement que notre investigation s'est portée sur une idée géométrique, c'est-à-dire sur une idée vraie dont l'objet dépend, sans contredit, de notre propre faculté de penser, puisque l'expérience ne nous fournit pas de chose correspondante ; mais il en est de même pour toute espèce de pensée : un plan rationnel, une fois conçu par un artisan, est une pensée vraie, et cette pensée demeure vraie, n'eût-elle jamais été exécutée, dût elle ne l'être jamais. Par contre, si quelqu'un affirme que Pierre

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.* ; I, 25.
(3) *Ibid.* Cf. Lettre LX (64) à Tschirnhaus ; II, 212.

existe, sans savoir pourtant que Pierre existe, sa pensée, relativement à lui, est fausse, ou, si l'on aime mieux, elle n'est pas vraie, quoique Pierre existe en réalité ; car cette proposition : Pierre existe, n'est vraie que par rapport à celui qui sait de façon certaine que Pierre existe (1).

Ainsi déterminée, la notion d'une synthèse continue concilie l'identité établie par Spinoza entre l'intelligence et la vérité avec l'existence de l'erreur qui en semblait la négation. Elle permet de comprendre comment il arrive que l'homme se trompe, et comment ce fait s'explique par le mouvement ou le repos de l'intelligence, non par l'état du monde extérieur, comment, à l'intérieur même de l'esprit, l'erreur se vérifie, si je puis dire, en tant qu'erreur, et se transforme par là en vérité, comment enfin la pensée se développe sans sortir d'elle-même. Il ne faut donc point regarder la synthèse, telle que Spinoza l'a conçue, comme un procédé que l'esprit emploie pour atteindre la vérité, comme un moyen en vue d'un but ; la synthèse est la vérité elle-même, ses différents moments constituent autant de vérités distinctes. En un mot, la synthèse spinoziste est une synthèse concrète. Elle va de l'être à l'être, sans souffrir jamais que dans la série des êtres réels des abstractions ou des universaux soient intercalés. Un axiome universel, en effet, ne répond à aucun être particulier ; il n'y a rien de fécond en lui, il se livre tout entier sans rien engendrer de vivant ; un principe abstrait est un principe mort. Rattacher une essence réelle à un axiome universel comme au véritable principe de la déduction, ce serait interrompre le progrès de l'intelli-

(1) *Int. Em.* ; I, 23.

gence (1). La nature concrète est alors confondue avec de simples abstractions, qui, vraies en tant qu'abstractions, ne sauraient être substituées aux éléments réels des choses (2); la pensée est séparée de l'être, le système des essences objectives cesse de correspondre au système des essences formelles. La meilleure conclusion, au contraire, est celle qui se tire d'une essence particulière affirmative (3), d'autant meilleure que l'essence, étant plus particulière, est susceptible d'être conçue plus clairement et plus distinctement (4). Une telle essence, étant naturellement vivante, active et efficace, puisqu'elle est l'exacte expression de la réalité, est une cause et, en tant que cause, elle enveloppe la notion de son effet, de sorte que de sa seule considération se déduisent les idées de toutes les choses qui offrent quelque communauté de nature ou qui entretiennent quelque commerce avec elle. Ainsi, lorsque l'esprit pose cette essence comme le point de départ de la synthèse, et passe d'idée concrète en idée concrète, l'ordre logique de ses pensées correspond parfaitement à l'enchaînement naturel des choses. Entre la pensée et l'être, le parallélisme est exact; ou, pour employer la formule spinoziste, l'idée se comporte objectivement comme son idéat se comporte réellement (5). De là

(1) *Ibid.*; I, 33.
(2) *Ibid.*; I, 25.
(3) « Unde nunquam nobis licebit, quamdiu de inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere... Sed optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa, sive a vera et legitima definitione. » *Ibid.*; I, 31.
(4) *Ibid.*, I, 32.
(5) « Idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter. » *Ibid.*; I, 13. Cf. I, 35.

enfin cette conséquence que nos idées ont entre elles les mêmes rapports que leurs objets; en effet, plus une chose a de relations avec d'autres choses dans la nature, plus riche et plus féconde est la déduction qui procède de son idée. Ainsi s'établit entre les notions une hiérarchie de perfection, qui exprime la perfection réelle de leurs essences formelles. De même que le développement de notre connaissance serait brusquement arrêté, si nous nous attachions à une idée qui, tout en étant vraie, aurait un objet complètement isolé dans la nature et sans commerce avec aucun autre objet, de même aussi, pour atteindre à la vérité intégrale, c'est-à-dire pour enfermer dans l'unité d'une synthèse la totalité de nos conceptions, il faut, de progrès en progrès, arriver à concevoir l'être qui est en rapport avec tous les autres êtres, celui par suite qui est la source et l'origine de la nature (1); car son idée contient en elle toutes les autres idées; la possession de cette idée suffit donc pour provoquer le développement complet de l'esprit et le ramener à un principe unique, puisqu'elle permet de parcourir la série des choses naturelles en leur donnant un ordre et un enchaînement tels « que notre esprit, autant qu'il peut, exprime par sa représentation la réalité de la nature, dans l'unité de son ensemble et dans le détail de ses parties (2) ». La véritable voie de la vérité ne peut donc être que la réflexion sur cet être total, c'est-à-dire souverainement parfait, réflexion qui

(1) *Ibid.*; I, 14.

(2) « Deinde, omnes ideæ ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturæ, quoad et totam et quoad ejus partes. » *Ibid.*; I, 30.

est elle-même une connaissance totale, c'est-à-dire une idée souverainement parfaite ; la méthode s'achève dans cette règle suprême : « diriger son esprit suivant la loi que fournit l'idée de l'être souverainement parfait (1) ».

Ainsi la méthode est en quelque sorte suspendue à l'être, et en effet ceux-là seuls pourraient concevoir une séparation entre la logique et la métaphysique, qui considèrent la pensée comme dépourvue de consistance et de profondeur, capable seulement de refléter les choses, et transparente également pour toute espèce de réalité ; alors la méthode serait un procédé mécanique indifférent à la matière qui lui est soumise. Le principe fondamental qui nous a paru caractériser la philosophie de Spinoza, justifier chacune de ses conclusions, c'est, tout au contraire, que la pensée est à elle seule une réalité. Qui dit concept, dit action (2). L'idée vraie est vraie en vertu de sa génération spirituelle ; aussi a-t-elle une fécondité qui lui permet de communiquer sa vérité à de nouvelles idées. La pensée, étant un être organisé, se rattache nécessairement à l'être. Par conséquent, pas d'étude préalable ne portant que sur les moyens de saisir l'être, et laissant indéterminée la nature de cet être ; l'unité de la pensée et de l'être a pour conséquence l'unité de la méthode et du système. De même que, l'esprit une fois affranchi de toute autorité extérieure, une seule méthode restait qui

(1) « Perfectissima ea erit methodus, quæ ad datæ ideæ Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda. » *Ibid.*; I, 13.

(2) « Conceptus actionem mentis exprimere videtur. » *Eth.*, II, def. 3, *Explicatio*; I, 76.

fût conforme à cette indépendance, de même cette méthode n'a pu se constituer et s'achever sans entraîner par là même une certaine conception de l'être, sans devenir un système. La liberté de l'esprit a déterminé une méthode ; la méthode détermine un système. L'étude du spinozisme, telle que nous l'avons faite jusqu'ici, aboutit donc à cette formule : la liberté absolue est une détermination, détermination complète et exclusive de toute autre détermination.

De cette union étroite qui fait coïncider le système avec la méthode, découle cette conséquence que le système a un point de départ nécessaire : la notion suprême qu'a fournie l'étude de la méthode ; qu'à partir de cette notion, il se déroule dans un ordre fixe, qu'il est un et qu'il est unique. Par suite, la philosophie ne se divise point en différentes parties, qui correspondraient à autant de problèmes spéciaux et indépendants. Une question ne peut être abordée qu'au rang qui lui revient dans le développement logique des notions : en effet, non seulement elle est traitée et résolue grâce aux notions qui la précèdent rationnellement, mais elle ne peut même être posée ni définie sans leur secours. Spinoza, qui demande à la spéculation philosophique une doctrine de la vie morale, s'interdit pourtant d'appliquer immédiatement sa méthode à la résolution du problème moral. Ce problème n'existe pas pour lui à l'état séparé; car autrement il faudrait supposer une catégorie morale qui s'imposerait par elle-même, sans démonstration, sans définition, et d'avance on aurait déterminé la réponse par l'interrogation ; au lieu d'établir une vérité ayant une valeur nécessaire et universelle, on aurait développé un postulat.

Sans doute Spinoza n'aurait pas trouvé de morale s'il n'en avait cherché ; mais la préoccupation morale n'a servi, comme on l'a vu, qu'à l'exciter à entrer en possession de sa liberté intellectuelle ; une fois cette liberté conquise, à elle de se déployer par sa seule force interne ; elle rencontrera le bien sur sa route parce que le bien ne peut être séparé de la vérité ni de l'être ; autrement il ne serait pas véritable, autrement il n'existerait pas. La vérité est intérieure à l'esprit ; l'être, intérieur au vrai ; le bien, intérieur à l'être. Ce sont là trois aspects d'une seule et même chose. Logique, métaphysique, morale, ne forment donc qu'une seule et même science. La philosophie est une unité parfaite : considérée dans sa méthode, elle s'appelle logique ; considérée dans son principe, elle s'appelle métaphysique ; considérée dans sa fin, elle s'appelle morale. C'est pourquoi on a pu dire également que la philosophie de Spinoza ne comporte pas une morale, entendue au sens de science isolée et autonome, et qu'elle est tout entière une morale. Pas de morale indépendante : « La morale, écrit Spinoza, doit, comme chacun sait, être fondée sur la métaphysique et sur la physique (1) » ; la vie du vulgaire est condamnée, non parce qu'elle est immorale en soi, mais parce qu'elle se résout dans le néant, et se met ainsi en contradiction avec elle-même ; inversement la règle positive de la moralité ne peut se déduire que de principes logiques et métaphysiques. Par suite aussi, pas de science qui ne contribue à la formation d'une morale : « Chacun pourra voir que je veux diriger toutes les sciences vers cette fin et ce but unique : parvenir à la

(1) Lettre XXVII (38) à Blyenbergh ; II, 118.

souveraine perfection de l'humanité, dont nous avons déjà parlé ; et ainsi tout ce qui dans les sciences ne nous rapproche en rien de notre but, il faut le rejeter comme inutile (1). » Le développement de la pensée, étant une réalité concrète, est en même temps une œuvre morale. Tels que Spinoza les a conçus et les a présentés, le *Traité de Théologie et de Politique*, le *Traité de la Réforme de l'intelligence* sont de véritables introductions à la vie morale. Enfin l'ouvrage qui contient l'exposition intégrale du spinozisme, qui traite de Dieu et de l'homme, celui-là même que l'auteur avait d'abord appelé « sa Philosophie (2) », porte définitivement le nom de Morale : *Ethica*.

A faire ainsi de la morale le but de la philosophie, n'y a-t-il pourtant pas un danger grave ? L'idée du but à atteindre ne va-t-elle pas nécessairement réagir sur le principe même de la philosophie, intervenir dans l'enchaînement logique des concepts ? Une idée préconçue s'introduira dans la déduction ; agissant comme une fin transcendante, elle adaptera le système à elle du dehors, et elle en altérera la forme naturelle. Il importe donc de se préserver d'un défaut qui a corrompu presque toutes les doctrines morales des hommes ; il importe de substituer définitivement à des préjugés arbitraires des jugements réels. Pour parvenir à un tel résultat, il faut d'abord partir de définitions précises. La définition est bien, comme dit Spinoza, le pivot de la méthode (3) : la définition est l'épreuve du concept : elle en fonde la vérité,

(1) *Int. Em.*; I, 6.
(2) *Int. Em.*; I, 15 et les notes, pages 11, 12, 26.
(3) *Int. Em.*; I, 31.

parce qu'elle en fait voir l'origine, et parce qu'elle en limite l'étendue, elle le garantit de l'erreur. Il faut aussi que la démonstration se fasse suivant un procédé capable d'assurer l'ordre rigoureux des propositions et d'exclure toute interversion, de telle sorte que l'esprit aille toujours du connu à l'inconnu, du principe à la conséquence. En un mot, la philosophie doit être exposée de la même façon que la géométrie. Le caractère propre de la méthode mathématique, c'est en effet l'exclusion des causes finales, la considération unique des essences et de leurs propriétés (1). Grâce à cette méthode, la philosophie se compose de vérités qui s'engendrent et s'enchaînent d'elles-mêmes; elle se crée en quelque sorte par sa seule vertu interne, et se traduit exactement dans les formes de la démonstration; le progrès de la science est adéquat au progrès de l'esprit. L'application de cette méthode à la philosophie, à la morale en particulier, ne saurait donc être envisagée comme un fait indifférent. Elle signifie qu'il faut nous débarrasser des habitudes intellectuelles que notre enfance, notre éducation, nos goûts, notre conduite antérieure et nos intérêts pratiques nous ont fait involontairement contracter; il faut écarter tout préjugé pour faire œuvre véritable d'intelligence. Un système original et libre réclame, pour être entendu, une pensée originale et libre. La méthode géométrique est apparue à Spinoza comme l'instrument nécessaire pour cette œuvre d'affranchissement et de purification. Enfin, la rigidité de ses formes extérieures, la continuité de son développement intime, lui semblaient également propres, une fois le

(1) *Eth*, I, Appendice; I, 71.

principe établi, à prévenir toute erreur dans l'enchaînement des conséquences : car elles empêchent que la pensée ne s'égare sous l'influence d'une pression étrangère, surtout qu'elle ne subisse un temps d'arrêt et ne laisse une place vide que l'imagination remplirait du moins en apparence, et en se payant d'une conception imaginaire. Ni définitions vaines, ni démonstrations illusoires; c'est par la raison, et par la raison seule, que la philosophie se développe. Si elle nous conduit au but que nous cherchions, si même elle semble nous y « conduire par la main (1) », ce n'est pas qu'elle ait été adaptée d'avance et par force à ce but, que son principe ait été déterminé et admis en vue de la conclusion : c'est qu'il la contenait véritablement en lui, qu'il l'a produite effectivement grâce à l'accord de la pensée avec elle-même ou, suivant l'expression kantienne qui désigne la richesse et la fécondité parfois inattendue de certaines propositions géométriques, en vertu de sa « finalité intellectuelle objective ». En un mot, la liberté de l'esprit se réfléchit avec exactitude dans un système dont la pureté et l'intégralité garantissent la vérité, voilà ce que veut dire le titre de l'ouvrage spinoziste : *Ethica ordine geometrico demonstrata.*

(1) *Eth.*, II (*Init.*); I, 76.

CHAPITRE III

DIEU

Le système spinoziste doit avoir pour principe une définition ; cette définition, étant principe, exprime nécessairement une idée première, que l'esprit forme absolument, sans égard à d'autres pensées (1). Or cette idée « exclut toute cause, c'est-à-dire que son objet ne réclame pour son explication d'autre objet que lui-même (2) ». En conséquence, elle doit être telle « que, cette définition une fois donnée, il n'y ait plus lieu de poser la question d'existence (3) » ; autrement dit, puisqu'à toute définition correspond une essence, l'essence que contient la définition première, enveloppe nécessairement l'existence. Tel est le point de départ du système : l'essence enveloppant l'existence. Procédant tout entier de l'activité intellectuelle, il n'en comporte pas d'autre ; en effet, il faut que l'esprit prenne immédiatement posses-

(1) *Int. Em.* ; I, 35.

(2) *Ibid.* ; I, 32 : « Definitionis vero rei increatæ, hæc sunt requisita : 1°) ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio præter suum esse egeat ad sui explicationem. »

(3) *Ibid.* : « 2°) Ut data ejus rei definitione, nullus maneat locus quæstioni : An sit ? »

sion de l'être; sinon, il lui demeurera toujours impossible de déduire une réalité d'un simple concept, il ne pourra se développer qu'en surface, sans jamais sortir de l'apparence et atteindre la profondeur de l'être. Par suite, ou le système sera une pure phénoménologie, ou la définition première sera ontologique, c'est-à-dire qu'elle comprendra le passage de l'essence à l'existence. En vertu de la certitude inhérente à l'intelligence que les choses sont dans la réalité ou formellement telles qu'elles sont dans la représentation ou objectivement (1), tout acte de l'intelligence est une affirmation de la vérité; mais cet acte particulier, par lequel est affirmé le passage de l'essence à l'existence, est tel qu'il n'est vrai qu'à la condition de se dépasser lui-même en tant qu'acte intellectuel, de franchir la sphère de l'idéalité pour entrer dans celle du concret (2). L'idée contient en elle plus qu'elle-même ; l'idée est l'être. Par là le concept est dégagé de son origine subjective ; sa réalité ne dépend plus de l'existence de l'esprit, c'est lui-même qui se pose, non plus dans l'intelligence, comme simple notion, mais à titre d'essence dans l'absolu, c'est l'essence qui se confère à elle-même l'existence. Une telle essence possède donc une énergie intime, une activité efficace; elle est une puissance de production, ou, si l'on désigne d'un mot nouveau cette opération originale où le produit ne se distingue pas de ce qui produit, elle est une productivité. Spinoza l'appelle cause de soi, et la première défi-

(1) *Ibid.*; I, 35. *Vide supra*, p. 47, note 5.

(2) *Eth.*, I, 8 *Sch.* II; I, 44 : « ... adeoque fatendum necessario est, substantiæ existentiam, sicut ejus essentiam, æternam esse veritatem. »

tion de l'*Éthique* est celle-ci : « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue autrement qu'existante (1). »

L'être qui est absolument cause de soi n'a d'autre raison d'être, d'autre fondement que lui-même ; par conséquent, il ne peut pas se rapporter à quoi que ce soit d'antérieur, c'est à lui, au contraire, que toute chose se rapporte ; il n'est l'attribut de rien, il demeure toujours sujet. Il ne se définira donc pas par un substantif qui puisse se transformer en adjectif, c'est-à-dire se résoudre en propriétés abstraites, détachées du sujet (2). Or le substantif par excellence, celui qui ne « s'adjective » pas, parce que sa fonction est d'être substantif toujours et partout, c'est la substance. Ce qui est cause de soi est substance. « Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi ; c'est-à-dire ce dont le concept ne requiert pas, pour être formé, le concept d'une autre chose (3). » La notion spinoziste de substance ne peut donc pas se réduire, comme la notion scolastique à une relation externe entre ce qui supporte et ce qui est supporté ; elle a une valeur intrinsèque ; ce qu'elle exprime, c'est ce qui fait que l'être subsiste par sa propre force et qu'il se suffit à lui-même, qu'il est l'absolu : *Ens a se* ; c'est l'intériorité de soi-même à soi-même. Le

(1) *Eth.*, I, Def. I ; I, 39 : « Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam ; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. »

(2) *Inf. Em.* ; I, 32.

(3) *Eth.*, I, Def. III ; I, 39 : « Per substantiam, intelligo id, quod in se est, et per se concipitur : hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. »

concept de substance est essentiellement positif et concret ; sa définition n'est pas seulement affirmative, comme l'est toute définition vraie (1), elle est l'affirmation même. Autant il y aura de manières d'affirmer l'être, — que le terme employé soit lui-même de forme affirmative ou négative — autant il y aura de propriétés de la substance, qui se déduiront immédiatement de sa définition.

Ainsi la substance est éternelle, car « l'éternité, c'est l'existence elle-même, en tant qu'elle découle nécessairement de la seule définition de la chose éternelle (2) ». L'éternité, c'est la forme la plus concrète de l'être, celle qui manifeste le mieux ce pouvoir inépuisable et continu de se créer toujours identique à soi-même. L'éternité, c'est l'être qui n'est qu'être et qui est tout être ; c'est, comme dit Spinoza, « la jouissance infinie de l'existence ou mieux encore de l'être (3) ». Aussi la substance s'explique-t-elle par l'éternité (4). De même, la substance est infinie (5). L'infinité, c'est encore l'être, entendu purement et simplement comme être ; ce qui trouve en soi sa raison, ne se manque jamais à soi-même et se réalise dans sa plénitude ; c'est dans l'éternité et dans l'infinité que l'être remplit et achève sa propre notion. Ces propriétés ne peuvent pas être déterminées davantage, et ne doivent pas l'être ; car la substance est essentiellement indéterminée; en effet, une détermination ne peut être qu'une limitation, et qui dit limitation, dit négation.

(1) *Int. Em.* ; I, 32.

(2) *Eth.*, I, Def. VIII ; I, 40.

(3) Lettre XII (29) à L. Mayer ; II, 41 : « Æternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem. »

(4) *Ibid.*

(5) *Eth.*, I, 8 ; I, 42. Cf. K. V. I, 2 ; II, 265, et Janet, 9.

Toute détermination est une négation (1) ; toute détermination est donc incompatible avec la causalité de soi. Dire de la substance qu'elle dure, par exemple, et en déterminer la durée, ce serait supposer au delà de cette durée un temps où elle n'existerait pas, où il ne serait pas vrai, par conséquent, que son essence engendre son existence, ce serait poser l'être en dehors de l'être, enlever à la substance sa substantialité. En un mot, dès qu'on a conçu la substance comme existant par soi, il est contradictoire de prétendre l'enfermer dans quelque borne que ce soit ; une chose finie, c'est une chose qui est quelque part et qui quelque part n'est pas, une chose qui est vraie d'une vérité incomplète et mal assurée, d'une vérité fausse, pourrait-on dire; la vérité essentielle d'où procède l'être, cause de soi, ne peut pas être soumise à cette limitation : il est donc impossible non pas d'assigner seulement, mais même de concevoir une limite à cet être, il se pose lui-même comme absolument, comme infiniment infini.

Donc il n'y a pas de mesure qui puisse s'appliquer à la substance; elle ne comporte pas plus le nombre que le temps, parce que le nombre, comme le temps, implique la passivité, et que la nature de la substance et de l'éternité répugne à toute passivité (2). Pour qu'on pût admettre une pluralité de substances, il faudrait ou qu'une substance pût être produite par une autre, ce qui est contradictoire avec la définition de la substance : être en soi et se concevant par soi, ou que cette définition même

(1) Lettre L à Jarigh Jelles : II, 185 : « Figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est. »

(2) Lettre XII (29) à Louis Meyer ; II, 42 sq.

suffît à justifier l'existence simultanée d'un nombre déterminé de substances, ce qui ne pourrait encore s'expliquer que par l'intervention de quelque cause étrangère, puisque l'unique raison interne de la substance, c'est son essence, qui est nécessairement une et identique (1). De même pour que la substance fût susceptible de division, il faudrait pouvoir concevoir en elle des parties. Or que seraient ces parties de substance ? Des substances encore, ce qui ramènerait la notion injustifiable d'une multiplicité de substances ; ou bien ce ne seraient plus des substances, et il ne saurait y avoir, entre ce qui n'est pas substantiel d'une part et ce qui est substantiel de l'autre, un rapport d'homogénéité comme celui qui lie la partie au tout (2). La substance est donc unique et indivisible ; de quelque façon qu'on la considère, elle est unité. L'unité, à laquelle ne s'oppose aucune multiplicité, qui n'a de rapport qu'à elle-même, l'unité absolue, en un mot, voilà la substance de Spinoza. La catégorie suprême à laquelle aboutit toute conception, dont dépend toute intellection, posée dans l'ordre de l'existence, devient l'Être suprême.

Si la substance est unité parfaite, il est évidemment impossible de tirer de son concept autre chose qu'elle-même; la substance se réalise absolument dans son éternelle et infinie causalité de soi ; elle est autonome, et elle se suffit. Seulement, nous sommes placés au point de vue de notre intelligence, et non pas au point de vue de la substance même ; or, puisque l'intelligence ne se

(1) *Eth.*, I, 8 *Sch.* II ; I, 44. Cf. Let. XXIV (39) à Hudde ; II, 136.
(2) *Eth.*, I, 12. Dem. ; I, 48. Cf. Lettre XXV (40) à Hudde ; II, 138.

confond pas avec l'acte substantiel de production, elle est nécessairement un produit séparé de cet acte, par suite, elle n'en comprend pas l'unité dans son intimité concrète, en tant qu'unité; il faut qu'elle la détermine dans un certain « genre (1) », pour s'en former un concept exact, qu'elle lui donne une essence. « Ce que l'intelligence perçoit de la substance comme constituant son essence » s'appelle « attribut (2) ». Ainsi l'attribut est l'essence de la substance, à la condition d'entendre par essence non plus la raison intrinsèque qui pose l'existence, mais, en un sens plus faible du mot, ce qu'il y a d'intelligible dans la substance, ce que l'esprit s'en représente. Il est donc vrai que l'attribut n'existe pas en soi sans qu'on puisse dire pourtant qu'il existe en autre chose; il n'a pas une existence séparée de la substance, c'est la substance elle-même qui se manifeste par l'attribut. L'attribut n'est donc pas une émanation, il est une expression. Or il ne peut être expression de la substance, que s'il en possède le caractère intelligible, c'est-à-dire s'il se conçoit par soi-même (3), par suite aussi s'il est éternel (4), s'il est infini « dans son genre (5) ».

Cette conclusion permet à son tour de résoudre la ques-

(1) *Eth.*, I, def. XI. *Explic.*; I, 39.

(2) *Eth.*, I, def. IV; I, 39 : « Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. » Cf. Lettre IX (27) à Simon de Vries ; II, 35 : « Idem per attributum intelligo (*quod per substantiam*), nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiæ certam talem naturam tribuentis. »

(3) *Eth.*, I, 10 ; I, 45.

(4) *Eth.*, I, 19 ; I, 56.

(5) *Eth.*, I, 16 ; I, 53 : « Unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit. »

tion qui se pose d'elle-même : quels sont les attributs de la substance? En effet, toute détermination de l'être, quelle qu'elle soit, dès qu'elle est ramenée à une conception absolue, c'est-à-dire qui ne réclame pour son explication rien d'autre qu'elle-même, devient un attribut de la substance. Reste à savoir comment il est possible de s'élever à cette conception absolue. L'intelligence humaine se prend naturellement pour point de départ, elle se pose comme éternelle, comme susceptible d'atteindre par l'accroissement de sa puissance à l'infinité. Mais est-elle en même temps absolue? Non, les idées de l'intelligence sont vraies parce qu'elles sont postérieures ou du moins simultanées par rapport à leurs objets (1). Elles ne sont point affranchies de toute relation, elles ne peuvent donc être attribuées directement à la substance. De même notre volonté ne peut se transporter dans l'absolu, puisqu'elle est par sa nature obligée de se donner une fin qui est éloignée d'elle et qu'elle atteint lentement. Un véritable attribut ne peut être qu'une activité n'ayant ni objet ni fin, autonome et accomplie, une par conséquent, et trouvant dans son unité la raison de son éternité et de son infinité. On pourra l'appeler tour à tour ou intelligence, ou volonté, ou quelque autre chose encore, exactement comme on a donné à une constellation le nom d'un animal qui aboie; il n'y a pas plus de différence entre le chien céleste et le chien terrestre qu'entre l'intelligence conçue comme attribut et l'intelligence humaine (2). Mieux vaut par conséquent choisir un terme qui ne désigne aucune

(1) *Eth.*, I, 17 *Sch.*; I, 55.
(2) *Ibid.*

détermination particulière de notre activité spirituelle, mais qui, tout au contraire, représente l'esprit tel qu'il est, une fois qu'on en a écarté toute détermination particulière, c'est-à-dire l'activité radicale de la pensée (1). La pensée, envisagée dans son essence et dans son unité, est un attribut de la substance.

De même, si l'on considère l'objet de la pensée, qui est l'univers, l'étendue apparaît comme un attribut de la substance, parce que l'étendue est à la fois une et infinie. Il est vrai que cette conception de l'étendue nous est très difficile, parce qu'il appartient à l'entendement seul de se la représenter sous cette double catégorie d'unité et d'infinité (2). Or c'est l'imagination qui s'attache d'abord à l'étendue; naturellement elle ne la saisit que par parties, et ces parties, elle les pose comme son objet immédiat; elle les abstrait donc de ce qui est leur origine et leur raison. L'imagination conçoit l'étendue comme composée de parties qu'elle peut à son gré ajouter les unes aux autres, et comme il est impossible d'assigner une limite à l'addition mutuelle de ces parties, elle en conclut que l'étendue est infinie. Ainsi se substitue à la conception intellectuelle et vraie de l'infini une conception purement imaginaire. De cette confusion naissent les absurdités où se débat la pensée vulgaire et dont elle ne sort qu'au prix d'absurdités plus grandes encore : en effet, dès que l'étendue infinie est conçue comme divisible, elle est mesurée par le nombre de ces parties, et ce nombre est nécessairement infini; or, si l'unité de mesure est dou-

(1) Lettre IX (37) à S. de Vries ; II, 34.
(2) *Eth.*, I, 15 *Sch.*; I, 52. Cf. Lettre XII (29) à L. Meyer; II, 42.

blée ou triplée, le nombre des parties est deux fois ou trois fois moindre, et n'en demeure pas moins infini ; ou bien, si une ligne se déplace d'un mouvement continu, comme par exemple la ligne qui joint les circonférences de deux cercles non concentriques, les différentes grandeurs n'en peuvent pas être mesurées par un nombre déterminé ; elles seront donc infinies, et cependant elles sont comprises entre un minimum et un maximum qui sont, eux, nettement déterminés (1). Se laissera-t-on détourner par de semblables arguments de la conception d'une étendue infinie ? Dira-t-on que l'étendue est nécessairement finie ? Mais on ne s'aperçoit pas que la condition nécessaire pour qu'une chose soit finie, c'est qu'il y ait au delà une autre chose de même nature qu'elle, et dans l'espèce ce serait encore de l'étendue. Ainsi, ou l'esprit tombera de contradiction en contradiction, ou bien il reconnaîtra que la notion de nombre ne peut fournir qu'une fausse et chimérique infinité. En effet, le nombre est un « auxiliaire » introduit par l'imagination seule dans la considération des objets, parce que l'imagination se les représente d'une manière tout abstraite et toute superficielle, comme finis et divisibles (2). Le nombre étant un instrument pour la mesure du fini, vouloir prolonger ce qui mesure au delà de toute mesure, concevoir le nombre comme infini, c'est proprement, dit Spinoza, délirer avec

(1) *Ibid.* ; II, 44. Cf. *Phil. Cart.* II, V. *Sch.* et la fig. de la prop. IX, II, 423 et 430.

(2) Lettre XII (29) à L. Meyer ; II, 43 : « Ex quibus clare videre est Mensuram, Tempus et Numerum nihil esse præter cogitandi, seu potius imaginandi, modos... Quæ duntaxat Auxilia imaginationis sunt. »

son imagination (1). Il est aussi ridicule de composer l'infini avec des parties finies que de faire un cercle avec une multitude de carrés : entre le fini et l'infini, il y a diversité d'essence. L'étendue apparaît toujours à l'imagination finie, divisible et multiple; pour l'intelligence, elle est infinie, indivisible, unique. « La matière est toujours la même » (2); l'universelle identité de ses lois atteste assez l'unité intime de sa nature concrète. En un mot, la vue directe de l'esprit saisit l'étendue en elle-même et la rattache immédiatement à la substance; l'étendue intellectuelle est bien un attribut de la substance. Pensée et étendue, tels sont les deux attributs que nous pouvons atteindre comme se concevant par eux-mêmes, et comme constituant par conséquent l'essence de la substance.

Ces deux attributs appartiennent nécessairement à la même substance, en vertu de la nature de la substance d'abord, puisque la substance est unique, et aussi en vertu de la nature de l'attribut : en effet, si deux attributs appartiennent à deux substances distinctes, ils existent, mais chacun dans un ordre d'existence différent; ils forment deux mondes, dont on ne peut même pas dire qu'ils sont deux, puisqu'il n'y a entre eux absolument aucune communauté (3). Il serait donc impossible à une même intelligence de les concevoir à la fois tous les deux. D'autre part, ces deux attributs épuisent-ils l'es-

(1) *Ibid.*

(2) *Eth.*, I, 15 *Sch.*; I, 53 : « Materia ubique eadem est. » Cf. *Phil. Cart.*, II, 6 ; II, 423 : « Materia est indefinite extensa, materiaque cœli et terræ una eademque est. »

(3) *Eth.*, I, Ax. V; I, 40.

sence de la substance ? Il est possible que notre intelligence ne soit pas capable d'en connaître davantage ; mais notre intelligence finie ne peut pas se faire la mesure de la substance infinie. Précisément parce qu'elle est finie, elle soumet l'essence de la substance à la loi du nombre ; c'est l'impuissance du nombre à représenter jamais l'infini qui la contraint de s'arrêter à un chiffre déterminé, quel qu'il soit. Mais, limiter à un certain nombre d'attributs l'expression de la substance infinie, c'est encore une fois introduire le non-être au sein de l'être, nier en partie ce qui est l'affirmation totale. La substance infinie ne peut être saisie dans son expression intégrale que par une intelligence infinie. Or l'objet d'une intelligence infinie, c'est une infinité d'attributs (1), non pas un nombre infini, dont le concept est contradictoire, mais une infinité concrète, qui est en même temps unité : de sorte que, pour entrer dans l'esprit de Spinoza, il ne s'agit point, comme on a cru quelquefois, de secouer la stérilité de son imagination pour se figurer des mondes nouveaux au delà du monde de la pensée et du monde de l'étendue, mais d'approfondir la notion de ces deux mondes jusqu'à l'unité originelle qui est leur raison d'être commune (2). Là ils ne sont plus isolés; ils sont unis et confondus, avec toute espèce de détermination de l'être, quelle qu'elle soit, au sein de cet être même. « Bien loin donc, dit Spinoza, qu'il soit absurde d'attribuer à la substance plusieurs attributs, il n'y a dans la nature rien de plus clair que ce principe : tout être doit être conçu

(1) *Eth.*, I, 16. *Dem.* ; I, 53.

(2) *Eth.*, I, 7 *Sch.* ; I, 81. Cf. Lettre LXIV (66) à G. H. Schuller ; II, 218.

sous quelque attribut, et plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs, exprimant et sa nécessité, c'est-à-dire son éternité, et son infinité; et conséquemment il n'y a rien plus clair que cette proposition ; l'être absolument infini se définira nécessairement l'être consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime quelque essence éternelle et infinie (1). » Ainsi, il est vrai à la fois et que tout attribut exprime la substance entière, puisqu'il est infini et qu'elle est indivisible, et qu'il n'est pas seul à l'exprimer, puisque la substance ne saurait se confondre avec un attribut. La substance n'est pas une somme, dont l'attribut serait une partie; elle n'est pas un réceptacle, un sujet d'inhérence; elle est la source éternelle, l'efficacité infinie. L'attribut, d'autre part, n'est pas un produit susceptible d'être extériorisé par l'acte de production et séparé de la cause productrice comme une chose; l'attribut, c'est encore la production, mais saisie sous un aspect particulier par l'entendement, qui est incapable de poser l'indéterminé comme tel. En conséquence, le rapport de la substance aux attributs se comprendra par l'analogie suivante : une pensée, en soi une et indécomposable, se traduisant elle-même avec une entière exactitude dans une infinité d'idiomes. On pourra dire également qu'aucune des traductions ne contient la pensée et que toutes la manifestent dans son intégrité. De même qu'il y a parallélisme parfait entre les différents textes qui expriment une pensée identique, de même aussi, entre les différents attributs qui procèdent d'une activité unique, il y a une correspondance intime et per-

(1) *Eth.*, I, 10 *Sch.*; I, 45. Cf. Lettre IX (27) à S. de Vries; II, 34.

pétuelle. Au fond, et du point de vue de la réalité absolue, tous ces attributs ne sont qu'une seule et même chose.

Mais, pas plus qu'avec la substance, notre intelligence ne peut s'identifier avec l'attribut qui en exprime l'essence à la fois agissante et indivisible; comme notre intelligence est finie, elle est obligée d'abstraire pour comprendre, elle ne saisit la production qu'à la condition d'isoler le produit et de le poser devant elle comme une donnée inerte; par conséquent, elle soumet l'attribut à des déterminations dont l'objet se conçoit, non par lui-même, mais par son rapport à l'attribut, et par suite aussi à la substance. Ainsi s'explique la notion de mode : « Par modes, dit Spinoza, j'entends les affections de la substance, c'est-à-dire des choses conçues (1). » La pensée, considérée dans sa source et dans son unité, est un attribut de la substance; dès que nous voulons saisir et nous représenter cette pensée, nous la déterminons nécessairement comme intelligence ou comme désir, etc. (2). L'intelligence est donc un mode, qui dérive de l'attribut pensée, sans aucune condition, un mode absolu. Par conséquent, l'attribut se réalisant toujours et partout, le mode immédiat participe à son éternité et à son infinité. De même, si au sein de l'intelligence même on considère quelque nouvelle modification qui soit à son tour une conséquence directe de la nature de l'intelligence, comme l'idée de la substance par exemple, cette idée constitue

(1) *Eth.*, I, Def. v. ; I, 39 : « Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. »
(2) *Eth.*, I, 31. Dem.; I, 64.

encore un mode éternel et infini. En effet, qu'on suppose qu'un tel mode ait ou une durée limitée ou une extension finie, il faudrait supposer au delà du temps où cette idée existe un temps où cette idée n'existerait pas, au delà des bornes auxquelles elle s'étend une nouvelle idée dans laquelle l'existence de la substance ne serait pas affirmée. Or, l'existence de la substance étant absolument nécessaire, admettre que la vérité de cette existence ne soit pas nécessaire elle-même en tout temps, en tout lieu, c'est admettre que l'idée de la substance n'est pas l'idée de la substance, c'est contredire soi-même la notion que l'on pose (1). De même que la pensée engendre l'intelligence, de même l'attribut de l'étendue engendre directement le mouvement, qui est éternel et infini comme lui ; ce mouvement à son tour se détermine pour devenir le système du monde, « la face de l'univers entier », qui demeure identique à travers ses variations infinies (2).

Ces modes absolus, en tant qu'ils sont la conséquence directe de l'existence des attributs, en sont aussi la conséquence nécessaire ; il est impossible par conséquent qu'ils n'existent pas. Leur essence est liée, sans interruption à l'essence de la substance, elle participe donc à son existence. Mais il est vrai que l'esprit ne commence pas par remonter ainsi à l'origine première des choses, par comprendre la nature dans son infinité et dans son intégrité ; car notre pensée est naturellement finie, elle impose des

(1) *Eth.*, I, 21. Dem. ; I, 58.

(2) Lettre LXIV (66) à Schuller; II, 219 : « Facies totius universi, quæ quamvis infinitis modis variet, manet semper eadem ; de quo vide Schol. 7 Lemmatis ante Prop. 14 p. 2. » (I, 91). Cf. K. V. I, 9 ; II, 297 et Janet, 45.

déterminations finies aux objets qu'elle conçoit; elle pose donc d'abord, non pas l'idée de la substance qui est l'idée totale, mais des idées particulières, non pas l'univers lui-même, mais des corps singuliers. Ainsi se justifie une nouvelle notion, celle des modes singuliers. Il est dans la nature de l'imagination de se représenter ces modes finis, indépendamment de ce qui les limite, comme des choses isolées, parce que l'imagination s'arrête à des idées partielles et sans lien. Or, cette abstraction, qui transforme en un tout un être fini, en empêche nécessairement la droite intelligence (1). En effet, pour qu'il fût légitime de considérer un mode déterminé à part de toute autre détermination, il faudrait que l'essence de ce mode fût en même temps sa raison d'être. Mais, si l'existence se déduit uniquement de l'essence, comme il n'y a rien évidemment dans une essence qui en borne l'efficacité à une durée particulière ou à une étendue limitée, cette existence se réalise toujours et partout avec le même succès; le mode est éternel et infini. L'existence d'un mode fini ne peut donc pas être une vérité nécessaire; précisément parce qu'il est fini, il y a une part du temps et une part de l'espace où il ne se trouve pas, il peut donc sans contradiction être conçu comme n'existant pas (2). Sa définition ne pose qu'une existence simplement possible; pour atteindre l'existence réelle, il faut avoir franchi les bornes de la notion et saisir au dehors quelque être en qui réside la raison de cette réalité (3). Le mode singulier ne se suffit donc pas à lui-même; il requiert une cause étran-

(1) Lettre XII (29) à L. Meyer; II, 43.
(2) *Eth.*, I, 24; I, 59.
(3) *Eth.*, I, 28; I, 61.

gère qui le détermine à être. Par suite, son concept n'est intégral et adéquat que s'il comprend en lui le concept de cette cause ; le mode singulier est, pris en lui-même, un effet : « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe (1) ». Ainsi le lien de causalité rassemble deux modes différents dans l'unité d'un même concept; par conséquent, pour que ce lien soit intelligible à l'esprit, il faut qu'il y ait communauté entre ces deux concepts. « Deux choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent se comprendre l'une par l'autre, c'est-à-dire que le concept de l'une n'enferme pas le concept de l'autre (2). » Entre modes finis, causalité veut dire homogénéité; car la création d'une essence n'appartient qu'à l'être absolu; dans l'ordre du relatif, il n'y a de place que pour la détermination de l'existence, pour la génération. C'est au sein d'une essence toujours identique à elle-même que s'en succèdent les différentes modalités. Grâce à l'identité de cette essence, l'enchaînement perpétuel des causes et des effets qui constitue la nature participe en quelque sorte à l'éternité; dans le monde des êtres qui ne sont pas par soi, dans le monde des créatures, il est une image et un reflet de l'éternité intensive de l'être qui trouve sa raison en soi. De même, puisque tout mode fini a pour cause un autre mode fini, et que ce mode lui-même réclame pour son explication une nouvelle cause, puisque la même raison subsiste toujours avec la même nécessité (3), cet enchaînement se prolonge à l'infini, et ainsi se constitue une infinité exten-

(1) *Eth.*, I, Ax. IV ; I, 40.
(2) *Eth.*, I, Ax. V. ; *Ibid.*
(3) *Eth.*, I, 28. Dem. ; I, 62.

sive qui imite, elle aussi, l'infinité intensive de la substance. Le mode fini est donc un pur abstrait ; la raison le détermine en déterminant la nature tout entière, elle fait dépendre son existence ou sa non-existence du concours universel des phénomènes (1). Tout être singulier est soumis à une nécessité absolue : « Étant donnée une cause déterminée, l'effet s'ensuit nécessairement ; et inversement, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive (2) ». Toutes les forces de la nature ne sauraient parvenir à créer arbitrairement le plus petit atome de matière : l'anéantissement de la moindre parcelle suffirait à détruire l'univers tout entier (3). La nécessité est la condition de l'intelligibilité, l'intelligibilité est la condition de la réalité. S'il n'y a pas un ordre immuable suivant lequel toute idée partielle se rattache à l'idée de la substance et tout état d'un corps particulier à l'ensemble du système cosmique, il n'y a pas de rapport entre les modes singuliers et les modes absolus, pas de rapport entre le fini et l'infini. L'existence du fini est inconcevable, s'il n'est dans une certaine mesure capable d'infinité. Le mode est une donnée provisoire, un aide fourni par l'imagination ; la raison ne le prend que comme point de départ, pour le rattacher à l'éternité et à l'infinité, source de toute réalité concrète (4).

Ainsi, parce qu'ils sont une infinité, les modes sont

(1) *Ibid.* ; I, 61.
(2) *Eth.*, I, Ax. III ; I, 40.
(3) Lettre IV à Oldenburg ; II, 11 : « Si una pars materiæ annihilaretur, simul tota Extensio evanesceret. »
(4) Lettre XII (29) à L. Meyer ; II, 43.

rapportés à un attribut; parce qu'ils sont une infinité, les attributs sont rapportés à la substance. De la substance découle une infinité d'attributs, et de chaque attribut une infinité de modes. La déduction des attributs et des modes, c'est donc, en définitive, le développement de la substance elle-même; les différents aspects sous-lesquels l'être peut être considéré ne sont que différents moyens de comprendre cette infinie infinité qui constitue la substance. Puisque la substance est l'infiniment infini, rien n'est en dehors d'elle; si l'on supposait quelque chose qui lui fût extérieur, cette chose devrait nécessairement être saisie par quelqu'un des attributs de la substance et par conséquent se confondrait avec la substance elle-même (1). La substance est donc la totalité absolue. Tout être appartient à la substance, ce qui veut dire, non pas qu'il est une partie de la substance, mais que son concept suppose, comme sa véritable raison d'être, cette unique substance; tout être est dans la substance, la substance n'est qu'en elle, elle est intérieure à tout être, elle est l'intériorité absolue. En vertu de cette intériorité, la substance se pose comme un tout, indépendamment de toute partie; toute affection de la substance suppose, comme la condition de son existence, ce passage nécessaire de l'essence à l'existence qui définit la substance; toute affection est donc postérieure à la substance, la substance est primitive, elle est la primitivité absolue. Totalité absolue, intériorité absolue, primitivité absolue, telles sont les catégories dont s'enrichit l'unité suprême, lorsqu'elle est considérée non plus uniquement en elle-

(1) *Eth.*, I, 14.

même, mais par rapport à tout être réel ou possible; l'Être suprême n'est plus seulement l'être en soi, il est encore l'être de tout être, il est Dieu.

Ainsi s'est formée la notion spinoziste de Dieu. Dans un fragment de dialogue qui est peut-être le plus ancien des écrits qui nous restent de lui, Spinoza montre que l'effort de l'esprit pour comprendre Dieu doit consister à unir dans un même acte de pensée les deux concepts d'unité et de totalité (1). Dans la dernière lettre qui reste de lui, il dit que la conception intégrale de Dieu se tire de cette définition qu'il est l'être à l'essence de qui appartient l'existence (2). C'est que cette unité totale, qui est Dieu, n'est autre chose que la substance, dans toute la plénitude de sa réalité. Aussi Dieu est éternel : « L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire (3). » Dieu est infiniment infini (4); les attributs qui expriment son éternelle essence expriment également son éternelle existence (5). Il est donc vrai que Dieu existe nécessairement, *a priori* d'abord parce que son existence ne fait qu'un avec son essence, *a posteriori* ensuite, parce qu'aucune détermination de l'être ne peut être posée comme existante sans impliquer la forme intelligible de l'existence pure, l'éternité et l'infinité ; si quelque être existe, l'Être existe. Ces deux preuves, toutefois, n'ont pas une égale va-

(1) K. V. Zamensprecking, I; II, 275 et Janet, 19 sq.

(2) Lettre LXXXIII (72) à Tschirnhaus; II, 258. Cf. Lettres à Hudde, XXXIV (39) et XXXVI, (41); II, 135 et 142.

(3) *Eth.*, V, 30 Dem. ; I, 269.

(4) *Eth.*, I, Def. VI; I, 39.

(5) *Eth.*, I, 20 Dem.; I, 57.

leur. La première est adéquate au concept de Dieu, parce qu'elle est toute positive et que Dieu est l'être qui exclut toute négation : l'essence, en vertu de son efficacité interne, pose l'existence; et, comme cette essence est l'essence totale en dehors de laquelle rien ne peut se concevoir, il est impossible qu'aucun obstacle à l'être survienne jamais du dehors (1). La seconde preuve, au contraire, part d'une existence quelconque, admise par l'esprit sans déduction préalable, et s'élève par voie de comparaison jusqu'à l'existence de Dieu : si ce qui est conçu comme fini et comme imparfait, c'est-à-dire ce qui a le moins de force pour être, existe en réalité, comment admettre que l'infini et le parfait puissent ne pas exister (2) ? Mais cette démonstration demeure conditionnelle et par suite inadéquate, puisqu'il est impossible d'atteindre complètement l'Être absolu à l'aide d'un concept relatif. Dieu est donc tour à tour considéré par rapport aux créatures, ou en lui-même absolument : or, suivant le point de vue où il est envisagé, les propriétés qu'il est légitime de lui attribuer ne sont plus les mêmes. C'est ainsi que, relativement aux variations des êtres qui sont dans le temps, Dieu est dit immuable (3); relativement à la multiplicité des êtres qui sont dans l'espace, Dieu est dit unique (4). Mais ce sont là des formules provisoires qui, entendues à la rigueur, seraient tout à fait impropres. En effet, pour déterminer Dieu comme immuable, il faudrait distinguer en lui différents moments;

(1) *Eth.*, I, 11 *Sch.*; I, 47. Cf. K. V. I; II, 265 et Janet, 8.
(2) *Ibid.*
(3) *Eth.*, I, 20. Cor. II; I, 57.
(4) *Eth.*, I, 14. Cor. I; I, 49. Cf. *Cog. Met.*, II, 4; II, 483.

pour le déterminer comme unique, il faudrait le comparer à d'autres êtres et conclure qu'il forme une classe à part (1). La catégorie du changement et la catégorie du nombre sont dues à l'imagination, qui s'attache tour à tour aux différents aspects que revêt une même essence, aux différentes parties de l'univers où elle se réalise ; là où l'existence se confond avec l'essence, en Dieu, elles n'ont plus de sens (2).

De même, la causalité divine est essentiellement causalité de soi. Dieu seul existe en raison de sa propre suffisance (3) ; sa puissance n'est autre chose que son essence (4) ; c'est l'essence passée à l'acte, car il est aussi impossible de concevoir un Dieu qui n'agirait pas qu'un Dieu qui n'existerait pas (5). En même temps aussi, comme toute chose réside en lui et existe par lui, Dieu est cause de toutes choses (6), cause absolument première (7), cause efficiente (8) et cause immanente (9). Mais, de ce point de vue, la causalité prend un caractère nouveau : en effet, elle cesse de se ramener au rapport d'homogénéité, qui lie la substance à elle-même, ou un mode à un autre mode ; il ne s'agit plus du passage éternel de l'essence à l'existence, ni de la détermination d'existences successives au sein d'une même essence. De

(1) *Cog. Met.*, I, 6 ; II, 473.
(2) Lettre L à J. Jelles ; II, 184.
(3) Lettre XXXVI (41) à Hudde ; II, 142.
(4) *Eth.*, I, 34 ; I, 68.
(5) *Eth.*, II, 3 *Sch.* ; I, 79.
(6) *Eth.*, I, 25 *Sch.* ; I, 60. Cf. K. V. I. 3 ; II, 282 et Janet, 29.
(7) *Eth.*, I, 16. Cor., III ; II, 54.
(8) *Ibid.*, Cor., I ; I, 53.
(9) *Eth.*, I, 18 ; I, 56. Cf. Lettre LXXIII (21) à Oldenburg ; II, 239.

Dieu, qui est la cause, aux affections particulières, qui sont les effets, ce n'est pas seulement l'ordre de l'existence qui diffère, c'est la nature de l'essence (1). Il n'y a donc rien de commun entre Dieu et les créatures : à cause de cette différence absolue, Dieu est cause absolue. Il n'est pas seulement la cause originelle par laquelle elles ont commencé à exister, il est la cause continue qui les produit à chaque moment de la durée, il est la cause des essences enfin aussi bien que des existences (2). « Tout dépend donc de la puissance de Dieu (3) » ; tout ce qu'il y a d'activité dans la nature est Dieu. Dieu se distingue de la nature, en tant que l'on considère la nature comme un effet, en tant que l'on y voit l'enchaînement sans fin des modes qui reçoivent du dehors leur être et leur loi, régis par l'inflexible nécessité qui pèse sur eux comme une contrainte, qui les appelle à l'existence et détermine leurs modifications (4). Mais, en tant que la nature est non plus effet, mais cause d'elle-même, non pas « nature naturée », mais « nature naturante » (5), alors elle se développe par cette infinité d'attributs éternels qui se conçoivent par eux-mêmes dans leur fond substantiel ; alors elle est Dieu (6). Dieu, c'est la nature

(1) *Eth.*, I, 17 *Sch.*; I, 56. Cf. Lettre LXIV (66) à Schuller, II, 218.

(2) *Eth.*, I, 24; I, 60.

(3) *Eth.*, I, 33 *Sch.* II ; I, 68.

(4) « Attamen quod quidam putant, Tractatum Theologico-politicum eo niti, quod Deum et Naturam (per quam Massam quamdam, sive materiam corpoream intelligunt) unum et idem sunt, tota errant via. » Lettre LXXIII (21) à Oldenburg, II; 239.

(5) *Eth.*, I, 31 ; I, 63. Cf. K. V. I, 8 et 9 ; II, 295 sq. et Janet, 44.

(6) « Æternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit necessitate agit. » *Eth.*, IV. Præf. ; I, 188.

en tant que la nature agit, ou, plus exactement, en tant qu'il agit en elle, il est l'action universelle, l'efficacité souveraine : rien n'agit qui ne tienne de lui la raison et la fécondité de son activité. Parce que toute chose est à quelque degré l'expression de la puissance divine, toute chose participera à cette activité (1) ; et c'est précisément dans la mesure où elle contiendra Dieu, que d'elle résultera quelque effet dans la nature (2).

Cette unité de Dieu et du monde, sans laquelle ni Dieu ne peut être conçu comme auteur du monde, ni le monde comme l'œuvre de Dieu, suppose qu'une même nécessité fait découler de l'essence de Dieu l'existence de Dieu, et de l'existence de Dièu l'infinité des attributs et l'infinité des modes. Dieu existe nécessairement en raison de son essence ; le monde existe nécessairement en raison de sa cause. Donc, suivant qu'on l'applique ou à Dieu ou à ses affections, la nécessité présente un double caractère : par rapport à l'être qui existe par la seule nécessité de sa nature et par elle seule se détermine à agir, elle s'appelle liberté ; par rapport à tout être dont l'existence et l'activité sont déterminées par un autre être d'une façon certaine et déterminée, elle s'appelle contrainte (3). Ainsi sont rejetées les chimères du libre arbitre en Dieu et de la contingence dans la nature ; ce sont là des idées forgées par l'imagination qui interrompt par ces abstractions l'enchaînement des causes et des effets, et érige ces abs-

(1) *Polit.*, II, 3 ; I, 284.
(2) *Eth.*, I, 36 ; I, 69.
(3) *Eth.*, I, Def. VII ; I, 40. Cf. *Eth.*. I, 32 ; I, 65 et Lettre LVIII (26) à Schuller ; II, 207.

tractions en absolus. Les hommes attribuent le libre arbitre à Dieu, sous prétexte qu'ils ne connaissent rien de plus parfait que cette faculté ; mais que serait cet acte libre de la divinité ? Interviendrait-il entre la conception de l'essence et la réalisation de l'existence, de telle sorte que l'Être suprême altérerait sa propre nature et de lui-même renoncerait à être ? Dieu, concevant l'univers dans sa plénitude et dans son infinité, se serait-il refusé à exécuter tout ce qu'il a conçu, comme un roi à qui sa propre grandeur paraît toujours redoutable, qui ne va point au bout de son droit absolu de peur de s'épuiser dans cet effort et de ruiner par là sa souveraineté ? (1). En confondant ainsi la puissance divine avec une puissance humaine, nous nous mettons dans l'impossibilité de comprendre la divinité (2). Car le Dieu qui serait resté en deçà de son pouvoir propre, qui consentirait à la diminution de son être, en se contentant de concevoir sans créer, contredirait sa propre nature ; il serait un Dieu imparfait, il ne serait plus Dieu, puisque Dieu est parfait. Il faut donc reconnaître qu'en Dieu rien ne demeure à l'état virtuel et inachevé, il n'entre dans sa nature ni tendance ni disposition ; en raison de l'éternité et de l'infinité qui fon son être, et portent la nécessité dans tous les modes de son déploiement, sa puissance est toujours réalisée tout entière, actualisée. « Je pense, dit Spinoza, avoir montré avec assez de clarté que de la puissance souveraine ou nature infinie de Dieu une infinité de modes infinis, c'est-à-dire toutes choses, a découlé nécessairement et en dérive encore avec la même nécessité ; de la même façon

(1) *Eth.*, I, 17 *Sch.* ; I, 55.
(2) *Eth.*, II, 3 *Sch.* ; I, 79.

que de la nature d'un triangle il suit, depuis l'éternité et pour l'éternité, que la somme de ces trois angles est égale à deux droits. C'est pourquoi la toute-puissance de Dieu a été en acte depuis l'éternité, et elle restera pour l'éternité dans cette même actualité (1). » La notion de contingence est donc due à l'infirmité de notre intelligence finie et défaillante, il n'y a pas de place dans la nature des choses pour quelque chose qui n'est pas et qui pourrait devenir, que l'on ne voit pas, et que l'on peut s'attendre à voir ; il n'y a pas de place pour le contingent (2). Concevoir dans l'enchaînement des causes la possibilité d'un ordre différent de l'ordre actuel, c'est concevoir en Dieu la possibilité d'une nature différente de sa nature actuelle, c'est lui prêter le pouvoir de devenir autre qu'il n'est, autre chose que Dieu ; c'est nier Dieu (3). Donc ce qui n'a pas été n'a pas pu être : d'un côté il y a le réel, et de l'autre il y a l'impossible. La liberté doit se définir en fonction de la nécessité : Dieu est libre, parce que tout être a sa racine dans la nécessité de sa nature, parce que toute action remonte à lui comme à son véritable auteur (4). Étant par soi, en vertu de la seule nécessité de la nature, il agit par soi, par la seule nécessité de sa nature (5).

Cette conception de la liberté intérieure à l'être libre achève de déterminer la nature de l'activité divine. En effet, on ne peut admettre que cette activité ait en dehors

(1) *Eth.*, I, 17 *Sch.*; I, 55.
(2) *Eth.*, I, 29 ; I, 62.
(3) *Eth.*, I, 33 ; I, 65.
(4) *Polit.*, II, 7 et 11 ; I, 287 et 288.
(5) *Eth.*, I, 17 ; I, 54.

d'elle-même sa condition ou son but. Si l'on suppose qu'en Dieu l'idée du but à réaliser précède nécessairement l'acte qu'il accomplit, que Dieu agit en vertu de causes finales, on renverse l'ordre véritable des choses, on transporte la causalité efficace de l'agent qui est Dieu même à la créature qui est effet. Celui qui prétend que Dieu s'est déterminé à agir en faveur d'un être quelconque, dont il se serait proposé comme fin la félicité, lui prête une volonté anthropomorphique ; il admet en lui, quelles que soient les distinctions des théologiens entre les fins d'indigence et les fins d'assimilation, un besoin, un manque qui sont directement contradictoires à la notion de l'être parfait (1). D'autre part, poser en dehors de l'entendement de Dieu un type appelé le Bien sur lequel il réglerait tous ses actes, comme un peintre se règle sur son modèle vivant ou imaginaire, c'est confondre encore son esprit avec l'esprit de l'homme, c'est le croire incapable de concevoir et de réaliser une chose particulière s'il ne l'a fait rentrer dans une classe déterminée, s'il n'a soumis son action future à la forme d'une idée générale qui devient la mesure morale de sa perfection (2). De même que dans l'ordre spéculatif c'est une illusion de croire que l'intelligence divine soit, comme l'intelligence humaine, postérieure à l'existence de ses objets (3), de même dans l'ordre pratique il est absurde de se figurer qu'elle soit astreinte à se représenter l'idée générale de l'acte avant de l'accomplir en réalité (4). Il n'y a pas deux actes distincts,

(1) *Eth.*, I. App. ; I, 72.
(2) *Eth.*, IV. Præf. ; I, 188.
(3) *Eth.*, I, 17. *Sch.* ; I, 55.
(4) *Eth.*, I, 33. *Sch.* ; I, 68. Cf. *Cog. Met.*, II, 7 ; II, 489.

l'un par lequel Dieu comprend une chose, l'autre par lequel il la réalise ; il y a un seul acte, parfait sous la forme où Dieu l'accomplit. En résumé, les préjugés de l'imagination, en appliquant à l'action divine les catégories de l'action humaine, détruisent précisément en Dieu la qualité qui est proprement divine, c'est-à-dire la liberté. Ils soumettent à une sorte de fatalité celui qui est la cause première de toute essence et de toute existence ; c'est pourquoi cette doctrine est encore plus absurde que la liberté d'indifférence qui rapporte le bien et le mal au bon plaisir de Dieu (1). La volonté de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, ne saurait se concevoir, ni par l'asservissement à une idée extérieure telle que l'idée du Bien, ni par l'arbitraire d'une indépendance absolue; car la volonté que l'on imagine en Dieu ne se distingue pas en réalité de son intelligence prétendue. Toutes deux ne font qu'un avec son essence ; elles sont cette essence même, c'est-à dire non point l'intelligence en acte ou la volonté libre, qui sont simplement des modes, mais l'attribut même, qui exprime Dieu d'une façon absolue (2). La notion adéquate de l'activité divine, ce n'est ni le prédéterminisme, qui fait déchoir Dieu de sa divinité, ni l'indéterminisme, qui brise son unité, c'est la détermination perpétuelle, en vertu de la loi nécessaire qui préside au développement de son essence.

« Par ce qui précède dit Spinoza dans l'*Appendice* à la partie de l'*Éthique*, j'ai expliqué la nature et les propriétés de Dieu — qu'il existe nécessairement —

(1) *Eth.*, I, 33. *Sch.* : I, 68.
(2) *Eth.*, I, 17. *Sch.*; I, 55.

qu'il est et qu'il agit par la seule nécessité de sa nature — qu'il est la cause libre de toutes choses et comment il l'est — que tout est en Dieu et dépend de lui, si bien que sans lui rien ne pourrait exister ou être conçu — et que tout enfin a été déterminé d'avance par Dieu, non en vertu de la liberté de sa volonté ou de son absolu bon plaisir, mais en vertu de la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire de sa puissance infinie (1). » La conclusion de la théologie spinoziste, c'est donc qu'il n'y a pas de qualité morale qui s'impose à l'être, avant qu'il soit, comme une raison d'être, rien qui soit plus primitif que lui et qui puisse lui donner un nom. La perfection ne peut être considérée comme une qualité déterminante qui s'ajoute à l'être du dehors, en vertu d'une comparaison avec un modèle idéal; entre l'être et la perfection, il y a un lien purement analytique (2). La perfection est ce qui pose l'existence; l'imperfection, ce qui la supprime (3). L'être est le lieu de la perfection parce qu'il en est la conséquence et la manifestation. Perfection signifie réalité (4). Tout ce qui est, est parfait dans la mesure où il est; Dieu est abolument parfait, parce qu'il est absolument, *Ens perfectissimum* parce que *Ens realissimum*. L'éternelle actualité de sa production infinie donne à la toute-puissance de Dieu sa véritable perfection (5); cette perfection se communique à l'univers, grâce à l'immuable nécessité avec laquelle toute chose découle de Dieu, à titre d'expres-

(1) I, 69.
(2) *Eth.*, IV. Præf. ; I, 189.
(3) *Eth.*, I, 11. *Sch.* ; I, 48.
(4) *Eth.*, II. Def. VI ; I, 77 : « Per realitatem et perfectionem idem intelligo. »
(5) *Eth.*, I. 17. *Sch.* ; I, 55.

sion, d'explication de l'essence divine (1). Dieu est, par conséquent, le souverain bien ; mais ce n'est ni en raison des services qu'on suppose qu'il nous a rendus, comme la création par exemple ou la rédemption, ni en raison des services qu'on attend qu'il nous rende en jour, comme la prospérité matérielle de notre patrie ou le salut éternel des élus ; il est le souverain bien, absolument en lui-même, par sa nature propre, en vertu d'une qualité qui est intérieure à son être, qui est cet être même. Le progrès de la dialectique spinoziste se résume ainsi : La proposition fondamentale de toute vérité spéculative : le vrai est immanent à l'esprit, entraîne cette proposition fondat mentale de toute vérité pratique : le bien est immanen- à Dieu.

(1) *Eth.*, I. App. ; I, 71.

CHAPITRE IV

L'HOMME

En concevant Dieu, Spinoza a enfin pris possession de la vérité qu'il cherchait ; il est assuré qu'il existe un bien, d'une nature fixe et immuable. Il ne s'agit plus que de savoir s'il est permis à l'homme d'atteindre ce bien et d'en jouir (1). Le problème de la morale consiste dans la détermination du rapport qui lie l'homme à Dieu ; or, comme un rapport ne peut être établi que si les deux termes en sont également connus, la solution duproblème suppose, outre la science de Dieu, la science de l'homme.

Qu'est-ce que l'homme ? L'homme se définit par son essence, c'est-à-dire par l'ensemble des conditions requises pour le concevoir et pour rendre compte de son existence (2) ? Comment atteindre et définir l'essence de l'homme ? Le vulgaire, qui ignore l'ordre véritable d el

(1) *Int. Em.* ; I, 4.

(2) « Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur ; vel id sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest. » *Eth.*, II, Def. II ; I, 76. Cf. *Phil. Cart.*, II. Ax. II ; II, 417 : « quidquid ab aliqua re tolli potest, ea integra remanente, ipsius essentiam non constituit ; id autem, quod, si auferatur, rem tollit, ejus essentiam constituit. »

philosophie, commence par s'étudier soi-même, comme si sa nature se suffisait à elle-même, était à la fois son principe et sa fin ; mais, en réalité, il n'appartient qu'à la substance de se concevoir par soi ; or il est évident que l'homme n'est pas une substance, et qu'il n'existe pas nécessairement (1). Tout être auquel s'applique la catégorie du nombre doit son existence à une cause extérieure ; du moment qu'il y a une pluralité d'hommes, il n'y a pas connexion entre l'essence de l'homme et son existence (2). Dès lors, il est vrai que l'homme existe, en tant qu'individu particulier, dans un monde d'individus particuliers ; et il est vrai aussi que l'observation directe de ce monde ne nous fera nullement saisir l'essence de l'homme : à poursuivre l'enchaînement des causes qui se succèdent dans le temps et se dispersent dans l'espace, l'esprit s'épuiserait en vain dans une série de circonstances dont l'infinité passe l'entendement humain. En recherchant les dénominations extrinsèques des choses, leurs relations et leurs accidents, on s'éloigne de plus en plus de l'essence intime (3). L'essence de l'homme doit donc être en dehors de toute considération d'existence, comme étant en elle-même une vérité. « L'essence idéale des choses est la même après qu'elles ont commencé d'exister et avant leur existence (4). » Or toute vérité qui ne se rapporte pas à un être déterminé dans le temps et dans l'espace étant une vérité éternelle, c'est dans l'ordre des réalités éternelles qu'il faut saisir cette essence. « Dans ces réalités

(1) *Eth.*, II. Ax. I. ; I, 77.
(2) *Eth.*, II, 10 ; I, 83 sq. Cf. Lettre L à J. Jelles ; II, 184.
(3) *Int. Em.* ; I, 33.
(4) *Polit.*, II, 2 ; I, 284.

sont inscrites, comme dans leurs véritables codes, les lois suivant lesquelles se font et s'ordonnent les choses changeantes particulières. Ces choses dépendent même de ces réalités éternelles si intimement, si essentiellement, pour bien dire, qu'elles ne peuvent ni exister ni se concevoir sans elles. Et ainsi, tout en demeurant elles-mêmes concrètes et particulières, ces réalités, à cause de leur présence universelle et de leur puissance très étendue, seront pour nous comme des espèces d'universaux, c'est-à-dire les genres des définitions qui conviennent aux choses changeantes particulières et les causes prochaines de toutes choses (1). » Il faut donc aller de la loi aux phénomènes dont elle est la raison d'être. L'essence éternelle existe avant les choses particulières qui la manifestent dans le monde de l'espace et du temps ; elle s'explique non par elles, mais par sa relation à la série des choses éternelles (2). Or, cette série constituant nécessairement le développement d'un attribut divin, l'essence a sa raison d'être en Dieu. « Si notre esprit connaît l'existence et la nature d'un être qui est cause de toutes choses, et dont l'essence objective est par conséquent la cause de toutes nos idées, alors il réfléchira le mieux la nature, car il possédera, objectivés en lui, son essence, son ordre, son unité (3). » Parce que tout être, toute essence aussi bien que toute existence, a pour cause l'être de Dieu, toute idée a pour principe l'être de Dieu. Rien n'existe en dehors de lui, et rien ne s'explique sans lui (4). L'homme ne se

(1) *Int. Em.* ; I, 33.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* ; I, 32 et 33.
(4) *Eth.*, I, 28. *Sch.* ; I, 62.

comprend donc point par l'homme, il se comprend par Dieu.

Peut-on conclure de là que l'essence de l'homme se tire de l'essence divine, par voie de simple déduction ? Dieu est l'Être absolument indéterminé (1) ; il ne peut, par conséquent, fournir la raison d'aucune détermination ; il ne devient pas ceci ou cela, il reste lui-même; son concept reproduit éternellement son être, et rien que son être. Dieu a été défini tel qu'il est en soi, en dehors de toute considération humaine; il n'y a rien en lui qui nous donne directement la science de l'homme. D'autre part, puisque l'essence de l'homme se rattache, non pas à la série des phénomènes qui s'enchaînent dans le temps, mais à la série des réalités éternelles, il est impossible de comprendre cette essence en la subordonnant à une autre. En effet, il est impossible d'établir un ordre fixe dans l'éternel, puisque l'idée d'éternel exclut toute succession et toute hiérarchie; là, toutes les réalités, par leur nature même, se posent simultanément (2).

Ainsi l'essence de l'homme ne peut être déterminée directement, comme une conséquence de la nature de Dieu ou du système éternel des choses; il est donc nécessaire de prendre un détour, de recourir à ce que Spinoza appelle des auxiliaires (3). Que sont ces auxiliaires ? Spinoza se proposait de répondre à cette importante question dans la suite de son traité *Sur la Réforme de l'Intelli-*

(1) Lettre XXXVI (41) à Hudde ; II, 142.

(2) *Int. Em.* ; I. 34 : « Ordo non est petendus... a rebus æternis Ibi enim omnia hæc sunt simul natura. »

(3) *Ibid* : « Unde alia auxilia necessario sunt quærenda præter illa, quibus utimur ad res æternas earumque leges intelligendum. »

gence ; mais l'ouvrage est resté inachevé. Au moins a-t-il indiqué d'un mot le but auquel tendaient tous ces auxiliaires : il s'agit de « savoir nous servir de nos sens, de faire suivant des lois fixes et suivant un ordre certain les expériences suffisantes pour déterminer la chose en question, afin d'en conclure les lois des choses éternelles qui ont présidé à sa production et de mettre en lumière sa nature intime, ainsi, ajoutait Spinoza, que je le montrerai en son lieu »(1). Le recours aux auxiliaires est donc un recours à l'observation sensible, à l'expérience. Or le rôle de l'auxiliaire est, évidemment, tout provisoire : c'est un point de départ, utile pour retrouver le principe auquel la science est suspendue, mais qui doit être éliminé avant l'organisation définitive de cette science, une introduction à la science et non la science elle-même. C'est ce que confirme le passage suivant du *Traité de Théologie et de Politique*, qui détermine avec une remarquable précision la méthode pour interpréter la nature : « Cette méthode consiste à composer avec soin une histoire de la nature qui ournisse des données certaines d'où l'on puisse conclure les définitions des choses naturelles (2). » L'expérience, dit-il encore ailleurs, ne nous enseigne nullement les essences des choses ; tout ce qu'elle peut faire, c'est de déterminer notre esprit à penser seulement à cert aines essences des choses (3).

(1) *Ibid.*

(2) *Theol. Pol.*, VII, I, 461 : « Methodus interpretandi Naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda historia Naturæ, ex qua, ut pote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus. »

(3) Lettre X (28) à S. de Vries ; II, 35 : « Experientia nullas rerum essentias docet ; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. »

Ainsi se comprend l'intervention de l'expérience dans la formation de la science, alors qu'aucune détermination d'espace ou de temps ne trouve place dans la science une fois constituée, alors que les concepts éternels sont considérés comme devant être les seuls objets de l'entendement. Le mode fini ne peut, en raison de sa finité, déterminer par lui-même son existence ; d'autre part, l'être infini ne peut, en raison de son infinité, justifier l'existence de tel ou tel mode fini. Il est bien vrai que tout mode fini, s'il existe, se rattache à un autre mode fini, de façon à former une série illimitée, qui est l'expression de l'infini ; mais quels sont les modes qui existent ? La première partie de l'*Éthique* ne pose le mode qu'à l'état de concept hypothétique : « tout ce qui est, est en soi ou en autrui » (1). Pour passer de la possibilité à la réalité, pour déterminer un mode particulier, il faut donc faire appel à un autre procédé autre que la pure déduction, c'est-à-dire à l'expérience. L'expérience, inutile pour établir l'existence des attributs, est nécessaire pour déterminer celle des modes (2). Mais, d'autre part, comment est-il possible que l'expérience n'altère pas le caractère de la science ? L'expérience n'est pas intelligible par elle-même ; elle n'a pas, par conséquent, de critérium intrinsèque, elle n'a pas par elle-même de valeur scientifique. Une connaissance qui ne serait faite que d'expériences, comme les descriptions de Bacon, « qui raconte sans presque rien prouver » (3), ne peut être appelée science ; ce n'est

(1) Ax. I, I, 40 : « Omnia quæ sunt, vel in se vel in alio sunt. »
(2) Lettre X (28) à S. de Vries ; II, 35.
(3) « Fere nihil probat, sed tantum narrat. » Lettre II à Oldenburg ; II, 4.

qu'une petite histoire (1). Il convient donc de se défier de l'expérience, tout en s'en servant ; c'est-à-dire de ne lui emprunter que des données si simples et si générales, qu'elles ne puissent être révoquées en doute et qu'elles paraissent en quelque sorte vérifiées par une universelle adhésion. Grâce à leur simplicité et à leur généralité, ces données pourront être introduites sous forme de postulats, et même d'axiomes ; elles sont exactement analogues aux notions intuitives de la géométrie, notions qui procèdent d'une expérience si simple et si générale des propriétés de l'espace, qu'elles peuvent à bon droit être considérées comme des notions *a priori*. Par conséquent, correspondant au passage qui s'opère au sein des mathématiques mêmes entre l'analyse pure d'une part et, d'autre part, l'application aux grandeurs concrètes, l'introduction de l'expérience dans le système de Spinoza, loin d'interrompre la continuité de la méthode purement déductive, ne fait qu'accuser et qu'achever le parallélisme de la science philosophique et de la science mathématique.

Le point de départ nécessaire de la science de l'homme ce sera donc un petit nombre de faits, d'une expérience si commune et si incontestée, qu'ils figurent effectivement parmi les axiomes, au début de la seconde partie de l'*Ethique* : « L'homme pense. — Nous sentons un corps qui est affecté de différentes façons. — Nous ne sentons ni ne comprenons d'autres choses particulières que des corps et des modes de penser (2). » Bref, on trouve dans l'homme

(1) « Mentis sive perceptionum historiolam. » Lettre XXXVII (42) à J. B. ; II, 144.

(2) Ax. II, VI et V ; I, 77.

des corps et des idées, qui sont également des modes particuliers de l'être. Or des modes particuliers n'existent que sous la forme où existe toute chose qui n'est pas Dieu, comme une détermination et comme une expression de Dieu. Par conséquent, leur raison d'être doit être cherchée dans ce qui représente à l'entendement l'essence même de Dieu ; les modes s'expliquent par l'attribut dont ils dérivent.

Par exemple, la notion de corps, qui est d'abord due à des perceptions particulières, devient une notion intelligible, susceptible d'entrer dans la science, dès qu'elle est rapportée à l'attribut de l'étendue. En effet, étant donné que tout attribut divin se conçoit par lui-même, indépendamment de tout autre ordre d'être, le corps sera expliqué intégralement et uniquement par l'étendue (1). En raison de cette activité, qui est en quelque sorte le fond de la substance divine, et que tout attribut possède parce qu'il participe de cette substance, le corps aura un principe d'activité interne, les déterminations de son essence suffiront à rendre compte de ses différents mouvements. Il est donc inutile et même absurde de prétendre, avec Descartes, que l'intervention d'une puissance extérieure soit nécessaire pour imprimer le mouvement à l'étendue (2). Car, d'une part, la conception de la matière, définie comme une masse en repos, incapable de sortir elle-même de son état et de se mouvoir, est en contradiction avec cette vérité générale que tout être dans la nature, étant un mode de la substance divine, a quelque action et quelque efficacité

(1) « Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens. » *Eth.* II, 13 ; I, 84.

(2) Lettre LXXXI (70) à Tschirnhaus ; II, 256.

dans l'univers (1) ; d'autre part, on ne peut comprendre comment ce qui n'est pas étendu pourrait exercer quelque influence sur le corps, puisque toute relation de causalité implique nécessairement une homogénéité de nature (2). L'étendue et le mouvement ne sont posés à part que par abstraction. Le mouvement suppose l'étendue comme son principe (3) ; l'étendue entraîne le mouvement comme sa conséquence immédiate. La réalité est unité.

C'est de même leur relation directe à l'attribut de la pensée qui confère aux idées qui sont en nous leur véritable unité. En effet, si l'on considère les idées abstraitement, c'est-à-dire séparées de l'activité qui est leur raison d'être, ces idées apparaissent comme analogues aux objets de l'imagination ; elles sont posées devant l'esprit comme des « peintures muettes » (4) ; elles sont donc des produits morts, incapables de rien engendrer à leur tour. Pour donner la vie et la fécondité à ces idées naturellement inertes et stériles, il a donc fallu imaginer un pouvoir extérieur, en même temps que supérieur, à ces idées, qui les affirmât et qui les niât. Point de rapport d'ailleurs entre la conception des idées et la faculté du jugement ; ce sont au sein d'un même esprit deux réalités distinctes. D'une part, les idées, une fois conçues, attendent en quelque sorte l'élection du jugement, et, d'autre

(1) *Eth.*, I, 36 ; I, 69.

(2) *Eth.*, III, 2 ; I, 127.

(3) Lettre II, à Oldenburg ; II, 5.

(4) « Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturæ in tabula, et non modum cogitandi, nisi ipsum intelligere. » *Eth.*, II, 43. *Sch.* ; I, 111. Cf. *Eth.*, II, 49 *Sch.* I, 119 et *Cog. Met.*, II, 12 ; I, 505.

part, la faculté de juger, étant vide de tout contenu, ne trouve rien en elle qui puisse la déterminer ; à cause de cette indétermination, elle est dite absolument libre, infinie, universelle. Ainsi se dresse devant l'imagination le fantôme d'une volonté indépendante de l'entendement; mais à quelle réalité peut correspondre une faculté conçue en dehors des actes particuliers qui la manifestent? elle n'est autre chose que la plus creuse des abstractions (1). Si les idées existent, elles sont des modes de la pensée, et, en tant que modes de la pensée, elles sont, au même titre que les modes de l'étendue, des déterminations et des expressions de l'activité divine ; elles sont donc elles-mêmes douées d'activité ; ce sont des actes, des concepts, comme dit Spinoza. Dès lors, l'idée est efficace, elle affirme son être, elle enveloppe son affirmation, ou plus exactement elle est cette affirmation même (2). La volition (en suivant la terminologie cartésienne qui fait consister la volonté dans le jugement qui affirme ou qui nie) n'est autre chose que le prolongement et la conséquence d'une idée, c'est l'idée elle-même en tant que douée d'activité (3). A toute volition correspond une idée, car il n'y a pas de mode de la pensée, quel qu'il soit, désir, amour, etc., qui ne suppose avant lui quelque idée : comment désirer ou aimer un objet que l'on ne se représente d'aucune façon (4)? Si Descartes a soutenu que la faculté de juger s'étendait plus loin que la faculté de concevoir, c'est qu'il avait encore une fois procédé par

(1) *Eth.*, II, 48. *Sch.*; I, 116. Cf. *Cog. Met.*, II, 12 ; II, 505.
(2) *Eth.*, II, 47. *Sch.*, Cf. *Eth.*, II, Def. III ; I, 76.
(3) *Eth*, II, 49 ; 117.
(4) *Eth.*, II. Ax. III ; I, 77.

abstraction, qu'il avait isolé au sein de l'esprit les idées claires et distinctes pour reléguer les idées inadéquates au rang des désirs et des passions (1). Que l'on considère les idées dans leur ensemble concret : la faculté de concevoir s'étend à toute chose aussi bien que la faculté de juger. Entre la volonté et la volition, il y a le même rapport qu'entre l'intelligence et les idées ; à prendre les choses dans leur universalité abstraite, l'intelligence se retrouve dans chaque idée, et la même intelligence ; mais chacune de ces idées n'en a pas moins son essence propre, variable d'une idée à une autre ; les affirmations particulières sont entre elles exactement comme les idées particulières dont elles dérivent (2). Concluons donc encore une fois : Qui dit réalité dit unité. L'intelligence et la volonté ne peuvent pas être deux choses distinctes, ayant deux modes différents d'existence ; elles forment une seule et même chose : l'âme (3).

Dans l'homme, deux séries de déterminations particulières se déploient donc, qui appartiennent à deux systèmes clos et autonomes, qui par conséquent ne peuvent en aucune manière influer l'une sur l'autre. Les lois du développement logique de l'esprit montrent assez que toute idée procède d'une activité spontanée et tire sa vérité de cette spontanéité qui est sa cause interne, non de l'objet extérieur auquel on le rapporte après coup (4). Il en est exactement de même pour les lois qui règlent la succession des mouvements ; ces lois se suffisent à elles-

(1) *Eth.*, II, 49. *Sch.* ; I, 120.
(2) *Eth.*, II, 48. *Sch.* ; I, 116. Cf. *Eth.* II, 49 *Sch.* ; I, 191.
(3) *Eth.*, II, 49. *Cor.* ; I, 117.
(4) *Eth.*, II, 5 ; I, 79.

mêmes et s'expliquent par le jeu d'un mécanisme spontané ; elles ne requièrent nullement l'intervention de l'âme, et l'âme est sans puissance sur le corps (1). Quoique cette vérité soit incontestable, quoiqu'elle soit la conséquence rigoureuse de principes déjà démontrés et qu'elle ne puisse être niée sans absurdité, les préjugés sont si bien enfoncés dans l'esprit des hommes, qu'ils ne consentiraient pas même à l'examiner de sang-froid, si l'on n'en donnait une confirmation expérimentale (2). Les hommes sont persuadés que l'âme dirige le corps à volonté, qu'elle le fait se mouvoir, se reposer; mais ils ignorent quelle grandeur et quelle vitesse elle peut lui donner. Si l'âme, disent-ils, ne pense pas, le corps est inerte. La proposition est vraie; mais la proposition toute contraire ne l'est pas moins : si le corps est inerte, l'âme ne peut pas penser; car ne semble-t-il pas également, à consulter l'expérience commune, que les dispositions du corps déterminent les pensées de l'âme ? On dira encore que le corps peut exécuter des travaux qui sont de véritables œuvres d'art et impliquent le concours de l'âme, puisqu'elles supposent réflexion et volonté. Mais a-t-on observé quel est le pouvoir du corps, considéré comme corps, abandonné à lui-même et n'obéissant qu'à ses propres lois ? Sait-on jusqu'à quelle limite il peut agir de lui-même, à quel moment il doit faire appel au concours de l'esprit ? Si nous ne connaissons pas complètement la structure du corps et ne pouvons en expliquer toutes les fonctions, il suffit au moins de considérer les

(1) *Eth.*, II, 7. *Sch.* ; I, 81. Cf. Lettre LXIV (66) à Schuller ; II, 218.

(2) *Eth.*, III, 2. *Sch.*; I, 128.

ouvrages que produit parfois l'instinct des animaux et qui surpassent si fort l'industrie humaine, ou encore ce que font en dormant les somnambules, dont ils s'étonnent eux-mêmes à leur réveil. Ces faits montrent assez que le corps, en suivant les seules lois de sa nature, a une puissance qui fait l'admiration de l'âme qui lui est jointe (1).

Encore une fois, le dualisme cartésien se trouve rejeté. Comment deux substances, qui sont posées comme existantes, précisément parce qu'elles sont distinctes, peuvent-elles être ensuite conçues comme réunies ? Puisque tout rapport est inintelligible entre la volonté d'une part et le mouvement de l'autre, comment comparer les forces de l'âme et celles du corps ? Toutes les relations qu'imagine Descartes, celle par exemple, qui lie l'âme à la glande pinéale, comme s'il pouvait y avoir contact entre l'esprit et un point particulier de l'espace, deviennent alors des qualités occultes, plus occultes que celles de scolastiques. En résumé, rien d'obscur comme le concept d'une pensée étroitement unie à une portion de matière; il n'y a pas de place pour un concept obscur dans la philosophie des idées claires (2). Un jeu d'actions et de réactions réciproques entre substances essentiellement différentes ne constituerait qu'un mélange mal défini et incohérent; la véritable unité est une unité intérieure, nécessairement fondamentale et intégrale à la fois. Le principe de cette unité doit donc être cherché, non pas dans une puissance extérieure qui rapprocherait violemment deux natures étrangères l'une à l'autre, mais dans un être dont l'âme et le corps procèdent tous deux et qui est leur raison

(1) *Ibid.*; I, 129.
(2) *Eth.*, V. Præf.; I, 252.

commune. L'âme humaine, c'est Dieu, parce que Dieu est chose pensante ; le corps humain, c'est Dieu, parce que Dieu est chose étendue (1). Tous deux, dans deux ordres différents de déterminations particulières, reflètent également l'essence de Dieu ; dès lors, puisque la nature de l'homme ne contient pas la raison de son unité, puisque l'âme n'explique pas le corps, ni le corps l'âme, Dieu étant l'unité de l'infinité d'attributs infinis qui l'exprime, le parallélisme des deux attributs, pensée et étendue, devient un cas particulier de cette unité. Le rapport de l'étendue et de la pensée est intelligible en Dieu, parce que ces deux attributs sont au même titre une expression immédiate et directe de l'essence divine. « La puissance de penser qui est en Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir ; c'est-à-dire que tout ce qui découle formellement de la nature infinie de Dieu découle objectivement de l'idée infinie de Dieu, suivant le même ordre et la même connexion (2). » En d'autres termes, l'ordre et la connexion des idées se confondent avec l'ordre et la connexion des choses (3).

Or le parallélisme de ces deux attributs entraîne à son tour, comme sa conséquence nécessaire, la correspondance parfaite des déterminations qui s'expliquent par chacun d'eux ; c'est-à-dire chez tous les êtres de la nature (4), chez l'homme en particulier, la correspondance des modes du corps et des modes de l'âme. Ou le corps et

(1) *Eth.*, II, 1 et 2 ; I, 77 et 78.

(2) *Eth.*, II, 7. Cor. ; I, 81.

(3) *Eth.*, II, 7 ; I, 80 : « Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. »

(4) « Quæ omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. » *Eth.*, II, 13. *Sch.* ; I, 37.

l'âme n'ont absolument rien de commun, ils appartiennent à deux mondes différents, si bien qu'ils ne peuvent jamais entrer à la fois dans une même pensée, ou bien si, comme l'expérience le prouve, l'âme se sent unie à un corps, c'est que ce corps et cette âme sont deux aspects d'une seule et même réalité, une substance, qui est la substance divine elle-même, manifestée à travers deux attributs différents (1). Dès lors, l'essence de l'homme se comprend aisément. Le corps a pour cause immédiate Dieu, en tant que son essence se manifeste par l'étendue et comporte une détermination particulière qui constitue un mode de l'étendue (2). Mais, l'attribut de la pensée étant rigoureusement parallèle à l'attribut de l'étendue, l'idée de cette détermination est donnée en Dieu, en tant que son essence se manifeste par la pensée. Or cette idée, c'est l'âme humaine (3). L'âme a donc pour cause immédiate Dieu, elle s'explique tout entière par les propriétés qui découlent de l'attribut divin de la pensée; et, en même temps, avec une exactitude garantie par l'unité même de Dieu qui se réfléchit dans l'infinité de ses attributs, elle représente le corps, qui est son objet. L'idée du corps, c'est-à-dire d'un mode particulier de l'étendue existant en acte, est donc le premier fondement constitutif de l'âme ; et, d'autre part, le corps existe tel que nous le sentons (4). L'homme consiste dans un corps et dans une âme, et il ne consiste qu'en cela. En effet, si quelque autre détermination de l'être se trouvait chez

(1) *Eth.*, II, 7. *Sch.*; I, 81.
(2) *Eth.*, II, 12 ; I, 86.
(3) *Eth.*, II, 11 ; I, 85.
(4) *Eth.*, II, 13. *Cor.*; I, 87.

l'homme, comme toute détermination a quelque effet dans la nature, elle se traduirait par une idée, qui serait en Dieu, et qui, constituant par suite l'essence de l'âme, entraînerait en nous un sentiment correspondant. Or c'est un fait d'expérience que nous n'éprouvons rien de tel. Sans doute, dans l'intelligence infinie de Dieu, chaque chose particulière est exprimée par une infinité de modes : mais, comme chacun de ces modes appartient à un attribut différent, et que chaque attribut se conçoit par lui-même, indépendamment de tout autre, il en résulte que chacune de ces expressions constitue à elle seule une âme particulière, et qu'ainsi à une réalité particulière correspond non pas une âme unique, mais une infinité d'âmes (1). L'essence de l'homme est donc contenue tout entière dans ces deux attributs de l'étendue et de la pensée ; l'âme humaine, en se prenant pour objet, détermine une idée nouvelle, mais qui est, comme l'âme elle-même, une idée, l'idée d'une idée, et ainsi de suite à l'infini ; par conséquent, elle demeure toujours à l'intérieur de la pensée, et elle ne peut nullement en franchir la limite (2).

En un mot, l'enchaînement des modes corporels et l'enchaînement des modes spirituels expriment tous deux, au même titre et d'une façon également intégrale, l'essence unique qui leur est commune et qui est l'homme. Cette essence se manifeste par ses modes, sans s'y épuiser, de même que Dieu se manifeste par ses attributs. Tout ce qui est dans la nature est actif et efficace : non seulement toute idée tend à s'affirmer, non seulement tout

(1) Lettre LXVI (68) à Tschirnhaus ; II, 220.
(2) *Eth.*, II, 21, *Sch.*, I, 98.

corps tend à prolonger son mouvement, mais toute essence, en tant qu'essence, se pose elle-même comme existante; d'une façon plus générale, tout être tend à persévérer dans l'être (1). Cette tendance n'est pas une propriété consécutive de l'être, elle est l'être même. En Dieu, essence et puissance sont une seule et même chose; il n'en est pas autrement dans le mode qui participe à Dieu (2). Essence est donc encore ici puissance; ou, plus exactement, puisque cette puissance est, non pas unique et souveraine, comme la puissance infinie de Dieu, mais limitée au contraire par la quantité d'être qu'elle renferme, essence est effort, effort perpétuel comme l'essence elle-même (3). Cet effort essentiel s'appelle (dans le sens ordinaire du mot, cette fois) volonté, quand il est rapporté à l'âme toute seule; quand il est rapporté au corps en même temps, il s'appelle appétit; et il devient le désir, quand l'âme elle-même prend conscience de cet effort (4). Le désir n'est donc pas un fait particulier, isolé en quelque sorte au milieu de l'activité humaine; il est cette activité même, considérée sous sa forme la plus concrète, c'est-à-dire dans la totalité de ses déterminations. Le désir devient ainsi l'élément fondamental de la vie morale ; c'est par l'unité de ce désir que se manifeste et se déploie dans l'univers l'unité de l'homme.

Cette conception de l'homme que présente le système

(1) « Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. » III, 6 ; I, 132. Cf. *Polit.*, II, 7 : I, 286.

(2) *Eth.*, IV, 4. Cf. *Polit.*, II, 3 ; I, 284.

(3) *Eth.*, III, 8 ; I, 132.

(4) *Eth.*, III, 9. *Sch.* : I, 133.

de Spinoza, permet à son tour de comprendre comment le rapport de l'homme et de Dieu, dont dépend la solution du problème moral, y est tout contraire à celui que les hommes posent d'ordinaire. En effet, la pensée du vulgaire est tout entière livrée à l'imagination; ce ne sont que représentations partielles et confuses, affirmées pourtant comme définitives et vraies. Dès lors, au lieu de chercher à expliquer sa propre nature, l'homme la pose, abstraction faite de toute espèce de cause, comme un tout qui serait indépendant et autonome. Ses propres actions lui devenant inintelligibles, puisque rien ne les précède plus dans la nature et dans l'esprit, il est réduit à en chercher la raison dans sa propre faculté d'agir, érigée en absolu et capable de réaliser par un décret de son absolutisme toute détermination particulière; il s'attribue le libre arbitre. L'homme s'apparaît à lui-même comme un être unique et incomparable au milieu de l'univers, « comme un empire dans un empire » (1). De même, les hommes ont pris l'habitude d'envisager toute chose qui est dans la nature, non pas en elle-même, mais par rapport à eux, et comme un moyen pour leur utilité ; mais, ne pouvant se croire les auteurs de cette finalité, ils l'ont rapportée à un ou à plusieurs êtres qui gouvernaient la nature et qui avaient pris soin d'y tout conformer pour leur usage (2). L'esprit de ces êtres, ils en ont jugé d'après le leur ; croyant que la divinité disposait la nature dans leur intérêt, afin d'obtenir d'eux en échange des honneurs souverains, ils se sont efforcés de

(1) « Imperium in imperio. » *Eth.*, III, Præf.; I, 124. Cf. *Polit.* II, 6 ; I, 285.

(2) *Eth.*, I, App.; I, 70.

lui rendre les hommages qu'ils croyaient les plus propres à obtenir la satisfaction de leurs désirs et de leur avarice. Ainsi la superstition naquit de la croyance aux causes finales. L'homme s'est fait le centre de tout; l'univers et Dieu même n'existent que pour lui. Ce que les hommes appellent l'ordre, la beauté, ce ne sont point du tout des qualités qui résultent de la nature des choses, considérée en elle-même, c'est ce qui favorise l'activité des organes des sens, rend plus facile par suite l'exercice de l'imagination et offre le plus de prise à la mémoire, comme si Dieu possédait une imagination semblable à celle des hommes, ou comme si sa providence s'était employée à donner aux choses une disposition favorable aux caprices de notre imagination (1). Ce qu'ils appellent le bien, la perfection, c'est ce qui sert leurs intérêts et concourt à leur bonheur, ce que Dieu a fait en vertu de l'amour qu'ils ne doutent point que Dieu leur porte ; l'imperfection, c'est ce qui vient entraver leurs désirs, et qu'ils interprètent avec non moins d'assurance comme un témoignage de la colère que Dieu ressent contre eux, de la juste vengeance qu'il a décidé d'exercer, sans d'ailleurs que les hommes puissent expliquer pourquoi les malheurs tombent aussi bien sur les bons que sur les mauvais (2).

De tels préjugés « eussent suffi à tenir la vérité éternellement cachée à l'homme, si la science mathématique, qui a pour objet, non pas les causes finales, mais les essences des figures et leurs propriétés, n'eût enseigné aux

(1) *Ibid.*; I, 74. Cf. Lettre LIV (58) à Hugo Boxel ; II, 195.
(2) *Eth.*, I, App. ; I, 72 ; et IV Præf. ; I, 188.

hommes une autre méthode » (1). Or, par ce seul fait qu'on a usé de cette méthode rationnelle, la nature humaine a été expliquée par les lois suivant lesquelles toutes choses se produisent et se transforment, c'est-à-dire par les lois de la nature universelle. L'homme n'a plus été un être hors de pair et hors de l'ordre commun ; il a été réintégré dans la nature. Ses actions n'émanent plus d'un pouvoir inconditionné et arbitraire ; ce sont des effets nécessaires de causes nécessairement posées elles-mêmes. De plus, comme tout mode fini doit son existence et son activité au concours des autres modes finis, comme il n'est que le résultat des déterminations de l'univers entier, l'homme est soumis à cette nature qui l'environne, il en subit tous les événements, et sa force suit la direction des forces universelles. Dès lors, comme sa prétendue liberté n'avait d'autre fondement que l'ignorance des causes qui la font agir, elle s'évanouit avec l'étude rationnelle des lois naturelles, et l'homme apparaît comme une partie dans un tout, liée à ce tout par un lien de nécessité (2). On ne peut donc plus dire que l'homme existe d'une façon indépendante, et par conséquent qu'il puisse être la fin de quoi que ce soit. Ce qui existe, c'est la nature, toujours et partout la même, la nature dans son unité et dans son infinité (3). Il est donc absurde d'aller

(1) « Unde pro certo statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissime superare : quæ sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in æternum lateret ; nisi Mathesis, quæ non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur aliam veritatis normam hominibus ostendisset. » *Eth.*, I. App. ; I, 71.

(2) *Eth.*, IV. Præf. ; I, 1[illegible].

(3) *Eth.*, III, Præf. ; I, 125.

de l'homme à Dieu, comme de la fin au moyen; en toute rigueur même, il n'y a pas lieu d'aller de Dieu à l'homme comme de la cause à l'effet. Entre la partie et le tout, il y a en effet homogénéité : l'homme existe, dans la mesure où il participe à Dieu (1). Le rapport de Dieu et de l'homme se réduit donc en définitive à un rapport d'identité.

La nature de ce rapport explique à son tour la manière dont se pose chez Spinoza le problème de la morale. Dans les autres philosophies, en effet, et en particulier dans celles qui se sont le plus directement inspirées des dogmes d'une religion révélée, il semble qu'un monde nouveau apparaisse au seuil de la morale, et que la lumière de la vérité proprement métaphysique s'efface devant la souveraine autorité des idées morales qui, à défaut d'une évidence entière, s'imposent par un charme irrésistible au respect et à la pratique de tous les hommes. Chez Spinoza, au contraire, il n'y a pas, au sein de ce qui est, place pour deux ordres différents de réalités qui se combattraient l'un l'autre. Quoi que ce soit, tout ce qui est est au même titre une expression nécessaire de l'essence divine; toute force qui agit est, dans la mesure même où elle agit, une manifestation de la puissance divine; par conséquent, Dieu étant le bien absolu, toute créature a exactement autant de droit que de puissance, toute action, se rattachant par le même lien de nécessité à l'être de Dieu, s'accomplit avec la même légitimité (2). Le péché originel est absurde : car n'est-ce point la contradiction

(1) *Polit.*, II, 2; I, 284 sqq.
(2) *Ibid.*

la plus formelle d'imaginer qu'un être supposé parfait, homme ou ange, puisse, en raison de sa perfection, renoncer à cette perfection même et, étant le bien, faire le mal (1) ? Donc point de dualisme moral, point de puissances bonnes et de puissances mauvaises qui se feraient la guerre au sein de l'homme : d'une part, des passions qui, s'élançant de l'abîme mystérieux du mal, essaieraient d'interrompre et de troubler l'ordre naturel des choses, et, de l'autre, le miracle d'un Dieu qui, remplissant l'âme d'un souffle inexplicable, la saisit à lui et la fait divine comme lui ; combat de la bête et de l'ange qui semble ne plus laisser de place à l'humanité même. Partout la nature est égale et semblable à elle-même ; elle ne peut donc pas revêtir tantôt une catégorie et tantôt une autre. Il n'y a pas une sphère de la moralité qui forme comme un monde spécial ; la moralité ne fait qu'un avec l'être, et la morale ne se distingue pas de la métaphysique.

Est-ce à dire pourtant que la morale ne puisse, à un certain point de vue, se constituer comme une science à part ? Sans doute, la métaphysique est la science absolue ; il n'y a pas, absolument parlant, d'autre science que la métaphysique, puisque la métaphysique a pour principe l'être qui est le premier dans l'ordre de l'existence comme dans celui de la connaissance (2). Si donc la nature de l'homme pouvait se déduire de la nature de Dieu comme une conséquence immédiate, le point de vue de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, serait le seul auquel l'esprit pourrait se placer ; la science de l'homme se confondrait

(1) *Polit.*, II, 6 ; I, 286.
(2) *Eth.*, II, 10. *Sch.* ; I, 84.

d'elle-même avec la science de Dieu : il n'y aurait point, à proprement parler, de morale. Mais, puisqu'il n'en est pas ainsi, puisque l'intervention d'une expérience particulière est nécessaire pour imposer à l'être absolument indéterminé quelque détermination que ce soit, alors le point de vue de l'homme diffère du point de vue de Dieu. Nécessairement, en vertu des lois naturelles qui régissent toute action humaine, l'homme commence par se poser comme un être fini, sans relation avec rien de ce qui l'entoure, et, comme l'essence de l'âme consiste dans des idées, que sa manière de penser ne fait qu'un avec sa manière d'être, il est lui-même un être fini. Puis, en vertu de la nécessité logique qui préside au développement de sa pensée, il rattache sa nature particulière à la nature universelle ; les déterminations de son être fini contiennent en elles, comme l'effet contient sa cause, les déterminations de tous les êtres qui existent dans la nature, et ainsi il comprend en lui toute cette nature. Enfin, au terme même du progrès dont est capable sa pensée, il rattache son être, non plus à l'ensemble des êtres contingents et finis qui agissent sur lui, mais à l'attribut infini dont il procède, lui et tous les êtres semblables à lui ; il exprime l'essence de Dieu, non plus d'une façon partielle et déterminée qui semble contradictoire à la divinité même, mais, autant qu'il lui est possible, d'une façon adéquate et totale. Il n'appartient qu'à Dieu de demeurer immuable, parce que Dieu est le tout qui se pose comme tout, indépendamment des parties ; mais la partie doit se concevoir elle-même de trois manières différentes : d'abord comme partie absolue, si l'on peut dire, puis comme partie au milieu d'autres parties, enfin comme

partie relative au tout. L'âme est une partie de l'intelligence infinie de Dieu (1), comme le corps est une partie de l'étendue infinie de Dieu ; en un mot, l'homme est une partie de Dieu ; il y a donc pour l'homme trois façons de se rattacher à Dieu, qui constituent trois formes d'intelligence, et par suite aussi trois formes d'existence. Par suite, il y a place dans la pensée humaine pour une dialectique qui est en même temps une morale. Sans doute, à toutes les phases de cette dialectique, l'homme se définit par Dieu, et son activité est une conséquence de la puissance divine ; mais l'homme se définit : Dieu sous un certain rapport, *Deus quatenus* (2) ; ce qui se transforme, c'est précisément ce rapport, c'est-à dire l'homme même, dont l'essence est déterminée par ce rapport. Le progrès de la dialectique morale ne détermine donc pas une gradation de qualités qu'un même être acquiert tour à tour ; il est une ascension de l'être lui-même, un approfondissement de son essence qui transforme la nature de cette essence même.

L'obligation que subit l'esprit humain, de commencer par des déterminations finies et de recourir aux auxiliaires de l'imagination, lui impose le progrès de cette dialectique ; d'autre part, cette dialectique est compatible avec l'immuable identité de la substance, parce que la nécessité géométrique de cette dialectique, telle que l'a conçue Spinoza, ne se confond nullement avec la nécessité mécanique : la nécessité mécanique est une nécessité d'extension qui suppose un monde de choses multiples et homo-

(1) *Eth.*, II, 11 ; I, 85. Cf. Lettre XXXII (15) à Oldenburg ; II, 130.

(2) *Eth.*, II, 9 et suiv. ; II, 82 sq.

gènes, dont chacune est déterminée d'avance et du dehors, toute faite et tout étalée; la nécessité géométrique est une nécessité spirituelle, qui procède d'une spontanéité naturellement infinie, qui exprime un développement logique et intérieur, qui ne permet pas seulement, mais qui implique le progrès. De même qu'elle a conduit la pensée de l'Être infiniment infini à ses modalités finies, de même elle sera capable de la faire remonter des affections particulières et contingentes à la vie éternelle; la même nécessité, en un mot, qui a fondé la fatalité des événements naturels, élèvera l'homme au règne de la liberté, et ainsi la nécessité logique s'affirmera comme nécessité morale.

CHAPITRE V

LA PASSION

La science de l'homme étant déterminée par la conception qu'on se forme de son essence, et cette essence étant susceptible d'être conçue de trois manières différentes, la science de l'homme, dans le spinozisme, n'est pas unique, mais triple en quelque sorte. Ce sont trois sciences, ayant chacune leurs principes propres et leurs conclusions distinctes; le progrès qui se fait de l'une à l'autre constitue la morale.

Tout d'abord, dans la première de ces sciences, qui correspond à une première forme de l'existence humaine, l'essence de l'homme se définit naturellement par certaines modifications de l'étendue qui forment le corps, et qui sont l'objet essentiel de l'idée qui est l'âme. En raison du parallélisme absolu qui lie les affections de l'âme aux modifications du corps, il est possible d'étudier l'homme intégralement, en considérant les lois qui régissent l'enchaînement des modifications corporelles.

Ces lois, à leur tour, doivent être établies sur les principes généraux qui régissent la science des corps, et ces principes, comme ceux mêmes dont nous avons déduit l'essence de l'homme, sont simples et évidents, parce

qu'ils sont empruntés à la plus générale et à la plus incontestable des expériences ; ainsi c'est une vérité d'un caractère axiomatique que les corps sont ou en repos ou en mouvement, et que leurs mouvements sont tantôt plus rapides et tantôt plus lents (1). Or, le corps étant un mode fini de l'étendue, les modifications particulières ne s'en peuvent rapporter immédiatement aux propriétés communes de l'attribut infini ; mais, au contraire, elles s'expliquent par l'enchaînement nécessaire, qui lie les uns aux autres les modes singuliers d'un même attribut : pris en lui-même, tout corps est incapable de modifier son état actuel, de changer son repos en mouvement, ou son mouvement en repos ; la force essentielle par laquelle il continue d'être, pose exactement ce qu'il est et rien de plus. Par suite, tout événement qui affecte l'état d'un corps particulier, implique l'intervention d'un corps étranger ; le mouvement d'un corps est produit par le mouvement d'un autre corps, qui le détermine nécessairement. De là résulte que les déterminations particulières d'un corps dépendent en même temps de la nature du corps qui en est affecté et de la nature du corps qui l'affecte. Il s'établit entre les deux influences une espèce de mélange : « Les mouvements d'un même corps varient suivant les différents moteurs, et l'effet d'un même moteur varie suivant les différents mobiles (2). » Ainsi les différents corps, identiques dans leur fond substantiel puisqu'ils ne sont que des modalités d'un même attribut, ne se distinguent les uns des autres que par le rapport de leurs mouvements.

(1) *Eth.*, II, Ax. I et 2 post prop. 13 ; I, 88.
(2) *Eth.*, II, Ax. 1 post Lemma 3 ; I, 89.

Par conséquent. si plusieurs éléments simples de la matière s'agrègent au repos, ou s'associent dans leur mouvement, de façon à se communiquer leurs déterminations suivant un rapport qui reste fixe, ces éléments se fondent dans l'unité de leur rapport : tant que ce rapport restera le même, ils ne formeront ensemble qu'un même être : un individu (1). Les parties de cet individu, suivant l'étendue de leur surface d'adhérence et le degré de leur résistance aux forces qui tendent à altérer la proportion de leurs rapports mutuels, constituent des corps durs, ou mous, ou fluides. Or il peut arriver que quelques-unes de ces parties se détachent de l'agrégat, pour être remplacées par d'autres parties semblables, ou bien que les parties grandissent toutes simultanément de façon à conserver entre elles la même proportion, ou encore que le mouvement qui anime soit l'ensemble, soit quelques parties de cet agrégat, change de direction sans aucune modification dans le rapport des mouvements intestins; tous ces événements laissent subsister le système de rapports qui définit l'individu, et par conséquent l'individu demeure identique à lui-même (2). L'individu peut être considéré comme unité, au même titre que l'élément simple ; les individus peuvent donc s'associer entre eux pour former des composés d'un ordre plus élevé, dans lequel les affections particulières à chaque membre de l'agrégat ne dérangent en rien la proportion, la « raison » de l'ensemble. Et, si l'on poursuit indéfiniment la complexité croissante de ces agrégats, on arrive sans peine à regarder la nature comme un seul individu dont toutes les parties, c'est-à-dire tous les

(1) *Ibid.*, Definitio : I, 90.

(2) *Ibid.*, Lemmaq ; I, 90. V. Defs. IV Cf. III, 77.

corps, varient à l'infini leurs combinaisons et leurs modifications, sans que s'altère en rien l'harmonie constante qui fait de la totalité un être unique (1). L'unité suprême de la nature, la face identique de l'univers, est donc compatible avec l'existence d'êtres d'ordre inférieur, qui n'en existent pas moins et n'en agissent pas moins dans l'univers à titre d'unités distinctes.

Grâce à ces principes, il est permis d'interpréter rationnellement et d'introduire dans la science les notions que l'expérience nous apporte relativement à notre corps individuel. Ces données ne sauraient en aucune façon être démontrées par la seule déduction logique, mais elles n'en sont pas moins mises hors de doute par la pratique de tous les jours (2) ; elles peuvent donc être traitées comme de légitimes « postulats » (3). Ainsi il est vrai que le corps humain est composé d'éléments qui sont eux-mêmes des agrégats formés d'une quantité de corps plus simples, les uns fluides, les autres mous ou durs. Or chacun de ces agrégats individuels, dont l'ensemble constitue le corps humain, et le corps lui-même par suite, sont susceptibles d'être affectés de façons fort diverses par les corps extérieurs ; en particulier, lorsqu'ils agissent sur les parties fluides du corps humain, les corps extérieurs les font presser sur les parties molles, dont elles altèrent la surface en y imprimant les traces du corps extérieur qui les presse. Enfin c'est un fait constant que le corps humain a besoin pour subsister d'un très grand nombre de corps extérieurs qui le régénèrent continuellement, et

(1) *Eth.*, II, Lemma 7. *Sch.* ; I, 91.
(2) *Eth.*, II, 17. *Sch.* ; I, 94.
(3) *Eth.*, II, post Lemma 7 ; I, 92.

d'autre part qu'il est capable de mouvoir et de disposer les corps extérieurs d'une infinité de façons (1).

En comprenant ce qu'est le corps humain, nous comprenons du même coup ce qu'est l'âme humaine ; tel est le corps, telle est l'âme. Tout ce qui arrive dans le corps correspond nécessairement à une perception de l'âme; plus diverses et plus complexes sont les affections que le corps humain est apte à éprouver de la part des corps extérieurs, plus diverses et plus complexes seront les perceptions qu'elles engendreront dans l'âme. D'où cette double conséquence : l'idée qui constitue l'âme humaine, loin d'être simple, est composée d'éléments spirituels aussi nombreux que les corps simples qui s'agrègent pour former le corps humain; d'autre part, l'idée d'une affection que notre corps éprouve de la part d'un corps extérieur, enveloppe tout à la fois et la nature de notre corps et celle du corps extérieur. Par là il est aisé de prévoir comment s'engendre en nous la connaissance de l'univers : en effet, dès qu'un corps étranger a modifié en quelque manière notre propre corps, l'âme qui a pour objet notre corps et ses modifications pourra contempler ce corps étranger comme existant jusqu'à ce que notre corps vienne à être affecté d'une affection nouvelle qui exclue la présence ou l'existence de ce corps; nous avons la sensation de ce corps. Ainsi nous n'avons connaissance de ce corps étranger que par l'intermédiaire du nôtre; l'idée de ce corps, telle qu'elle se trouve en nous, exprime plutôt notre propre constitution que la sienne (2). Dès lors, s'il arrive que les parties molles de notre corps, dont

(1) *Ibid.*
(2) *Eth.*, II, 16; I, 93

la surface avait été altérée par l'action d'un corps étranger, reprennent à la suite de mouvements intestins la position qu'ils avaient prise sous l'influence de ce corps étranger, aussitôt se reproduit spontanément dans l'âme la représentation primitive du corps tel qu'il a été déjà perçu (1); la mémoire s'ajoute à la connaissance que fournissent les sens (2). Enfin, par une nouvelle conséquence du même principe, comme deux idées qui se trouvent simultanément dans l'âme humaine correspondent à une même disposition générale du corps, sitôt que l'une de ces idées reparaît dans l'âme, la disposition du corps se retrouvant la même, la seconde reparaît à la suite de la première (3).

Ainsi les idées, sensations ou souvenirs, s'associent entre elles pour former un enchaînement nécessaire qui ne dépend nullement de notre nature ou de la nature des corps extérieurs, qui ne correspond par conséquent à aucune réalité permanente, à aucune vérité universelle, mais qui exprime et reflète les affections variables et individuelles de notre corps propre (4). La connaissance de notre corps propre est enveloppée dans la connaissance générale de l'univers, sans présenter aucun privilège à quelque égard que ce soit : l'idée adéquate du corps se trouve bien en Dieu, mais en tant que Dieu a la connaissance de l'attribut de l'étendue et des propriétés universelles qui en découlent immédiatement, non pas en tant que Dieu constitue le corps humain (5). Le corps

(1) *Eth.*, II, 17. Cor.; I, 94.
(2) *Eth.*, II, 18. *Sch.*; I, 96.
(3) *Eth.*, II, 18; I, 95.
(4) *Eth.*, II, 24 sq.; I, 99.
(5) *Eth.*, II, 20. Dem.; I, 97.

humain est un système défini de rapports; nulle affection ne se produit en lui et ne donne lieu à une perception, que celle qui modifie la proportion de ces rapports; or elle est due, ainsi que nous l'avons dit, à l'intervention des corps étrangers. La connaissance de notre corps a donc une origine aussi confuse que celle des corps extérieurs (1); elle ne s'en distingue que par sa constante actualité, car toute perception implique l'existence réelle de notre corps, tandis que nous pouvons, grâce à la mémoire, contempler comme existants et comme présents des corps qui ont cessé d'être. De même, quand notre âme se prend elle-même pour objet, il se forme en elle une idée qui est identique à son objet, puisqu'elle s'explique par le même attribut de la pensée, commun à la fois à l'idée du corps, qui est l'âme, et à l'idée de cette idée, qui est la conscience de l'âme. La conscience soutient avec l'âme le même rapport que l'âme elle-même avec le corps (2). Et ainsi, que l'âme poursuive la conscience d'elle-même, d'idée en idée, indéfiniment, cette conscience demeure toujours soumise aux mêmes conditions de limitation que la connaissance du corps; comme l'imagination, elle suit l'ordre des affections corporelles; ce n'est que dans la mesure où les corps étrangers exercent sur lui quelque action, que l'homme acquiert la connaissance de son corps et la conscience de son âme (3).

La connaissance claire et distincte d'un individu suppose donc la connaissance de l'enchaînement qui lie les uns aux autres tous les êtres de la nature ; elle se trouve

(1) *Eth.*, II, 19 ; I, 96.
(2) *Eth.*, II, 21 ; I, 97 sq.
(3) *Eth.*, II, 19 ; I, 96, sq.

en Dieu, mais ce n'est pas en tant que Dieu est affecté par l'idée d'un corps individuel, c'est en tant qu'il est affecté par l'idée des autres individus qui agissent sur celui-là, et que sa pensée exprime la nature dans sa totalité. La connaissance de l'individu par l'individu, connaissance par imagination qui correspond à la première phase du développement nécessaire de l'esprit et que Spinoza appelle « connaissance du premier genre (1) », est donc partielle et inadéquate. « Je le dis expressément, l'âme n'a d'elle-même, de son corps et des corps extérieurs, qu'une connaissance confuse, et nullement adéquate, tant qu'elle tient ses perceptions de l'ordre général de la nature, c'est-à-dire tant qu'elle est déterminée du dehors, par un concours fortuit des événements, à contempler ceci ou cela (2). » Or, étant donné que l'unité qui définit l'individu constitue une essence, que toute détermination individuelle participe par suite à cette force essentielle par laquelle tout être fait effort pour persévérer dans l'être, il en résulte que toutes les idées contenues dans l'âme individuelle tendent à s'affirmer telles qu'elles y sont contenues ; précisément parce que cet acte d'affirmation, qui n'est que le prolongement de leur existence, entraîne la croyance à la vérité de ces idées, l'erreur naît de cette affirmation. L'idée partielle se pose comme si elle était totale; l'idée confuse comme si elle était claire. La connaissance du premier genre est réelle sans doute, en tant qu'elle est la conséquence nécessaire du rapport qui unit l'individu à l'univers (3); mais, en tant qu'elle se consi-

(1) *Eth.*, II, 40. *Sch.* ; I, 109. Cf. *Int. Em.* ; I, 7.
(2) *Eth.*, II, 29. *Sch.* ; I, 102.
(3) *Eth.*, II, 36 ; I, 105.

dère comme la connaissance complète et définitive de l'individu et de l'univers, elle devient une connaissance fausse. En effet, comme elle ne fournit la cause distincte ni de l'individu ni de l'univers, les jugements qu'elle engendre en nous sont, dit Spinoza, « comme des conséquences sans prémisses (1) », c'est-à-dire des conséquences qui n'ont pas de raison d'être, qui n'existent pas, pourrait-on dire, à titre de conséquences ; ce ne sont que des opinions arbitraires et individuelles, sans rapport aucun avec la vérité, qui ne peut être que nécessaire et universelle.

Le parallélisme entre les mouvements d'un corps singulier et les lois de la connaissance du premier genre, c'est-à dire de la connaissance qui a un objet singulier pour centre et pour limite (2), fournit une première détermination de l'essence de l'homme, considéré comme pur individu au milieu de choses individuelles. Or une détermination de l'essence entraîne un mode de l'existence. Quelle est l'existence de l'homme, considéré comme un individu placé au milieu de choses individuelles ? Cette existence est d'abord contingente, en ce sens que l'essence de toute chose individuelle ne peut en envelopper l'existence comme une conséquence nécessaire. Pour ce qui n'est pas la substance, pour tout ce qui ne participe ni à son infinité ni à son éternité, l'essence est séparée de l'existence ; par suite, que l'homme existe ou qu'il n'existe pas, cette essence est également comprise

(1) « Sunt ergo hæ affectionum ideæ, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiæ absque præmissis, hoc est (*ut per se notum*) ideæ confusæ. » *Eth.*, II, 28. Dem.; I, 101.

(2) *Eth.*, II, 40 *Sch.* ; I, 109.

dans la pensée divine, à titre d'essence formelle dans le premier cas, d'essence objective dans le second (1). Étant donné l'essence de l'homme, il se peut qu'il existe, comme il se peut qu'il n'existe pas (2); l'existence lui est ajoutée du dehors, car cette existence ne dépend pas exclusivement d'une force unique qui résiderait à l'intérieur de l'essence ; elle ne peut être que la résultante de toutes les forces qui agissent dans l'univers, et dont le concours la fait ce qu'elle est.

De plus, si elle ne se suffit pas pour se conférer l'existence, l'essence de l'être individuel ne suffit pas à se la continuer. Sans doute, l'effort que fait tout être pour s'affirmer lui-même, étant la conséquence de l'activité qui fait le fond même de la substance, ne peut se susciter un obstacle ou s'imposer un terme; l'être se pose indéfiniment dans l'être, et c'est précisément cette continuité d'existence qui constitue la durée (3). Mais cette durée, qui en elle-même est indéfinie, trouve, en dehors de la chose même, les conditions qui la déterminent et la limitent. Une chose dure tant que les causes extérieures qui l'ont fait passer à l'existence n'excluent pas et ne suppriment pas son existence. Le système complexe d'éléments matériels dont l'unité forme notre corps, est soumis à l'action des corps environnants; il se forme par leur concours et se dissout par leur opposition. La durée de notre corps, comme celle de toute chose particulière, dépend de l'ordre commun de la nature. Dieu en a l'idée adéquate, en tant qu'il a l'idée universelle de tous les corps qui

(1) *Eth.*, II, 8; I, 82. Cf. *Polit.*, II, 2 ; I, 284.
(2) *Eth.*, II, Ax. I ; I, 77. Cf. *Eth.*, IV. Def. III ; I, 190.
(3) *Eth.*, II. Ax. V ; I, 77.

composent la nature, et non pas en tant qu'il a l'idée de notre corps; en nous par conséquent cette idée demeure inadéquate. L'individu n'a donc qu'une idée confuse de sa propre durée (1), et c'est pourquoi il n'a qu'une existence contingente et corruptible ; cette nature contingente, qui ne correspond à rien dans la réalité absolue, exprime les défaillances et les misères de notre individu, condamné par son individualité même à s'isoler du reste de l'univers, à s'imaginer comme un être indépendant, et par suite aussi à agir sous les catégories du temps et de la finité (2).

L'activité de l'individu, étant la conséquence rigoureuse de son existence, est soumise aux mêmes conditions qu'elle. Sa première condition, par conséquent, c'est l'essence même; l'essence est principe efficace, principe positif, d'où découle une affirmation constante de soi (3), tout ce qui est contraire à l'existence d'une chose, tout ce qui tend à la supprimer ou seulement à la diminuer, ne peut naturellement trouver place dans l'essence de cette chose (4), et ne provient par conséquent que de l'intervention du monde extérieur. Comme l'action particulière d'un système de mouvements est déterminée par la relation de ce système individuel avec le système universel, l'idée de cette action, considérée dans l'individu même, demeure nécessairement inadéquate ; par conséquent, en tant que l'individu est doué d'activité, qu'il produit un effet dans la nature, ce n'est pas son essence qui, à elle

(1) *Eth.*, II, 30 ; I, 103.
(2) *Eth.*, II, 31. Cor. ; I, 104.
(3) *Eth.*, III, 7 ; I, 132.
(4) *Eth.*, III, 10 ; I, 133.

toute seule, explique cet effet : il y faut ajouter, en quelque sorte, l'univers tout entier. Il n'est donc pas cause intégrale ou adéquate, mais seulement cause partielle ou inadéquate (1). Son activité ne peut donc lui être complètement attribuée ; elle n'est pas pure activité, mais bien plutôt, puisqu'elle est déterminée avec une rigoureuse nécessité par l'activité des corps étrangers, elle est passivité. Par rapport à nous, les actes dont nous ne sommes pas les véritables auteurs, qui résultent de notre dépendance à l'égard de l'univers, sont proprement, non pas actions, mais passions (2). La vie de l'individu livré au premier genre de connaissance est une vie de passion ; et c'est des lois de l'imagination qui constitue cette connaissance, que se déduisent à leur tour les lois de la passion.

Ainsi la passion fondamentale, celle qui est le principe de toute passion, parce qu'elle constitue l'essence même de l'homme, c'est cet effort indéfini pour être indéfiniment qui s'appelle tour à tour ou volonté ou appétit, selon qu'il est rapporté ou à l'âme ou au corps, et que Spinoza désigne d'une façon générale sons le nom de désir (3). Le désir, c'est l'efficacité même de l'être humain ; mais évidemment il ne peut être saisi sous cette forme universelle, qui ne correspond à aucune réalité déterminée ; l'être humain n'est qu'une abstraction ; ce qui existe, ce sont, suivant la langue qu'on parle et la série qu'on étudie, ou des mouvements ou des idées, le désir n'est autre chose que le prolongement nécessaire d'un mouve-

(1) *Eth.*, III. Def. I ; I, 125.
(2) *Ibid.*, Def. II ; I, 125.
(3) *Eth.*, III, 9 *Sch.* ; I, 133.

ment ou l'affirmation qu'enveloppe une idée, il participe donc au caractère du mouvement ou de l'idée. Ainsi, comme la connaissance du premier genre est formée d'idées inadéquates, le désir qui en procède, en affirmant l'essence actuelle de l'être, affirme, en même temps que sa constitution propre, la nature et l'état de tous les êtres qui l'environnent et forment avec lui l'enchaînement infini de la nature; le désir devient donc une passion, car il dérive d'une essence qui ne peut pas être conçue par elle-même, indépendamment des autres essences, qui n'est par conséquent qu'une partie de l'univers (1).

Or, par cela seul qu'il est une partie de l'univers, l'homme en subit nécessairement l'action ; son effort pour persévérer dans l'être ne demeure donc pas constamment identique à lui-même. La nécessité universelle qui est la loi de la nature le soumet à des changements qui ont leur cause non pas en lui, mais dans le monde extérieur à lui (2). La quantité d'être qui mesure notre essence varie avec chaque modification qui se produit dans l'état de l'univers ; or toute variation qui affecte une quantité comporte évidemment un double sens ; elle l'affecte, comme on dit, du signe *plus* ou du signe *moins*; l'idée qui correspond à ce changement affirme donc ou une augmentation ou une diminution de notre être. Par suite, sans qu'il y ait comparaison réfléchie entre l'état précédent et l'état suivant, elle affirmera que l'individu est passé d'un degré de réalité à un autre, ou, puisque Spinoza identifie la perfection à la réalité, d'un degré de

(1) *Eth.*, III, 3. Dem. et *Sch.*; I, 131.
(2) *Eth.*, III, 1 ; I, 126.

perfection à un autre (1). Cette idée est nécessairement inadéquate, puisqu'elle exprime, plutôt encore que nos affections, les dispositions de l'univers qui les ont produites ; or, comme la modification de l'essence est susceptible d'une double détermination, de cette idée naîtront, suivant le sens de la modification produite, deux passions distinctes qui s'ajoutent au désir initial de l'être pour être de plus en plus, et qui sont simples et irréductibles comme le désir lui-même ; ces passions sont la joie et la tristesse (2). La joie n'est pas la perfection, pas plus que la tristesse n'est l'imperfection ; elle ne fait que marquer un état de transition ; elle est le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, comme la tristesse est le passage d'une perfection plus grande à une perfection moindre. La joie est le sentiment de l'exaltation de l'être, commun à tout homme dont la puissance de vivre se trouve accrue par le changement qu'il vient de subir ; la tristesse est le sentiment de la dépression de l'être, commun à tout homme dont la puissance de vivre se trouve diminuée par le changement qu'il vient de subir (3).

La nature de ces trois passions simples explique à son tour la nature des passions complexes qui en dérivent : par cela seul que ces passions sont des passions, l'homme ne s'y suffit pas à lui-même ; il n'a pas l'indépendance de sa joie ou de sa tristesse, et son émotion ne peut s'arrêter en lui ; elle a sa cause au dehors, et naturellement sa pensée se précipite vers cette cause où l'affection du corps

(1) *Eth.*, III. Affectuum generalis definitio (*Explic.*); I, 186.
(2) *Eth.*, III, 11. *Sch.*; I, 134.
(3) *Eth.*, III. Aff. Def. II et III ; 173.

trouve son origine, où l'idée inadéquate trouve son complément. Toute passion engendre dans l'âme l'idée d'une cause extérieure à laquelle elle semble invariablement liée, et cette idée à son tour engendre une passion nouvelle : ainsi la passion de la joie enveloppe la passion de l'amour, la passion de la tristesse enveloppe la passion de la haine. Amour ou haine, ce n'est que la joie ou la tristesse, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure (1). En faisant effort pour conserver tout ce qu'il trouve en lui d'être et de perfection, l'homme fera effort pour conserver et rapprocher de soi ce qui lui donne une perfection plus grande, pour éloigner et détruire ce qui est un obstacle au développement de son essence : l'homme joyeux aimera ce qui fait sa joie, l'homme triste haïra ce qui fait sa tristesse. De l'amour et de la haine dérivent donc, sans se confondre avec eux (2), deux formes du désir, mais qui ne sont pas deux formes symétriques et équivalentes. En effet, l'amour est à la haine dans le rapport de l'affirmation à la négation ; or l'affirmation est dans le sens de l'être, tandis que la haine se heurte à l'essence même de l'être qui est affirmation de l'affirmation et négation de la négation ; en tant qu'elle procède d'un état restrictif, sinon négatif, la haine engendre un effort de l'être vers la destruction de l'être, et elle soulève elle-même sa propre contradiction. Par l'amour, l'être fait effort pour conserver en même temps que soi, son objet comme une partie de lui-même, une condition de sa propre perfection. Par la haine, l'individu s'éloigne de

(1) *Eth.*, III, 13. *Sch.*; I, 136.
(2) *Eth.*, Aff. Def. VI (*Explic.*); I, 175.

son objet, il fait effort pour en supprimer ou l'existence dans la réalité ou du moins la présence dans la pensée (1).

Mais, que ce soit par l'amour ou que ce soit par la haine, l'âme de l'homme n'en est pas moins attachée à une chose qui n'est pas lui, qui est extérieure à lui et en même temps individuelle comme lui. Or cette chose, au regard de la connaissance incomplète que nous en avons, apparaît nécessairement comme contingente, c'est-à-dire que nécessairement elle est dans le temps. C'est donc le temps qui disposera de nos passions, le temps avec tous les accidents qui naissent de l'enchaînement fortuit des phénomènes. Après qu'il nous aura retiré la présence de la chose elle-même, il nourrira l'esprit de son image, il suspendra l'âme au regret d'un passé qu'il n'est pas en son pouvoir de faire renaître (2) ou à l'attente d'un avenir qu'il n'est pas en son pouvoir de hâter; il engendrera en elle, comme une inévitable conséquence de ses passions premières, les deux passions qui toujours s'accompagnent et toujours se combattent, de l'espérance et de la crainte (3) : joies et tristesses également inconstantes, qui se partagent l'âme jusqu'à ce qu'enfin, la certitude succédant au doute, l'espérance se change en sécurité ou la crainte en désespoir (4). Le temps fait plus encore, il va jusqu'à détruire la chose aimée elle-même, ou tout au moins il fait naître en elle cette tristesse qui est comme une destruc-

(1) *Eth.*, III, 13 *Sch.* ; I, 136.
(2) *Eth.*, III, 36 ; I, 152.
(3) *Eth.*, III, 18. *Sch.*, II ; I, 140. Cf. *Eth.*, III. Aff. Def. XII et XIII ; I, 176.
(4) *Ibid.* Cf. *Eth.*, III. Aff. Def. XIV et XV ; I, 177.

tion particlle de l'être; par là il suscite en nous une idée qui exclut l'idée de cette chose, et nous empêche d'imaginer ce qui faisait notre joie ; et plus l'amour était grand que nous avions pour cette chose, plus nous nous sentions devenir parfaits par elle, plus profonde sera la tristesse dont sa destruction nous saisira (1). Ainsi les événements étant maîtres de nos passions, font succéder en nous la tristesse à la joie et la joie à la tristesse, transformant notre amour en haine, notre haine en amour; alors la nécessité des lois psychologiques qui viennent d'être établies, veut que la passion qui naît doive à cette brusque métamorphose comme un redoublement d'intensité : par exemple, l'amour qui a vaincu la haine, n'apporte pas seulement à l'âme tout ce que la joie nouvelle d'aimer lui donne de perfection ; mais encore il lui fait regagner du coup tout ce que la haine ancienne lui avait enlevé de sa réalité première (2).

Notre âme, en proie aux idées confuses qui l'assaillent du dehors, reflète ainsi tous les caprices qui sont inhérents à la nature de l'imagination; ainsi sont colorées d'émotion les choses qui d'elles-mêmes nous sont le plus indifférentes : qu'au même instant deux idées se soient trouvées unies dans une même conscience, et de cette union fortuite sort une passion nouvelle. Nous nous attachons aux idées qui ont été en nous comme les témoins de notre joie, et qui, reparaissant dans notre esprit, renouvellent cette joie par le souvenir; nous nous détournons de celles qui ont accompagné nos tristesses et les rappel-

(1) *Eth.*, III, 19; I, 140.
(2) *Eth.*, III, 44; I, 158.

lent à notre mémoire (1) : sympathies et antipathies que notre imagination répand sur toutes choses avec une infinie variété, qu'elle étend par exemple d'un individu à la classe tout entière, à la nation à laquelle il appartient (2); le plus souvent nous mêmes nous n'en connaissons pas la raison, elles apparaissent comme le secret et le mystère de l'âme, aussi ont-elles été nommées qualités occultes (3); mais elles s'expliquent clairement, dans toute leur complexité, par la loi de l'association qui règle les mouvements de l'imagination, et que Spinoza formule ainsi : « C'est une loi qui suit nécessairement de la nature humaine, qu'un homme, se souvenant d'une chose, se souvienne aussitôt d'une autre chose qui est semblable à la première, ou qu'il a perçue en même temps qu'elle (4). » La ressemblance établissant entre les idées une sorte de contact et comme un rapport de contiguïté (5), la passion que nous éprouvons pour un être s'étend à la multitude des êtres qui lui ressemblent, au point de s'évanouir parfois dans cette multitude même; en effet, si ce qui est en lui appartient en même temps à un grand nombre d'autres êtres, alors il ne peut nous inspirer de sentiment nouveau et original, nous passons devant lui sans nous arrêter, et nous n'avons pour lui que du mépris. Au contraire, si un individu est véritablement

(1) *Eth.*, III, 15 Cor. et *Sch.*; I, 137. Cf. *Eth.*, III. Aff. def. VIII et IX; I, 175.
(2) *Eth.*, III, 46; I, 159.
(3) *Eth.*, III, 15. *Sch.* ; I, 138.
(4) *Theol. Pol.*, IV ; I, 420.
(5) « Id, quod simili est objecto, in ipso objecto (*per hypothesin*) cum affectu Lætitiæ vel Tristitiæ contemplati sumus. » *Eth.*, III, 16 Dem ; I, 138.

rare et singulier, si rien en lui ne vient rappeler autre chose et détourner l'esprit de le considérer, alors notre esprit demeure en quelque sorte suspendu dans cette contemplation, il l'admire: passion étrange de l'admiration où Descartes voyait comme un premier trouble de l'intelligence, et qui s'explique en réalité par le simple effet d'une association mécanique. Enfin l'admiration peut s'ajouter à l'amour, et il semble qu'elle lui donne alors un prix et une portée inconnus, qu'elle en fasse une passion nouvelle ; car, pour la nommer, ce n'est plus amour qu'il faut dire, c'est dévotion (1).

Telles sont les passions qui naissent de la connaissance du premier genre, si l'on considère que l'objet de cette connaissance est un être individuel et singulier, dont l'état, dont l'existence même implique nécessairement le concours de tous les êtres individuels de la nature; mais le sujet qui connait est, lui aussi, un être individuel et singulier, placé au milieu d'êtres individuels et singuliers comme lui. Ses organes sont entièrement semblables aux organes de ces êtres; par suite, quand il imaginera quelque affection survenue dans quelqu'un de ces êtres, cette imagination mettra en mouvement ses organes d'une façon tout identique; nécessairement elle y reproduira la même affection. Il ne peut donc manquer de se faire que nous éprouvions les mêmes passions que les êtres semblables à nous, que leur joie soit notre joie, et leur tristesse la nôtre. Il y a en tout homme un principe d'imitation (2), qui renouvelle en lui l'émotion qu'il a vue

(1) *Eth.*, III, 52 *Sch.* ; I, 164. Cf. *Eth.*, III. Aff. Def. X ; I, 176.
(2) *Affectuum imitatio. Eth.*, III, 17. *Sch.*; I, 145.

chez un autre, comme si, non content de ses propres passions, il voulait encore participer à toutes celles d'autrui. Ce n'est point seulement à l'être que nous aimons, que nous nous attachons ainsi, joyeux avec lui, tristes avec lui, aimant et haïssant comme lui (1); c'est à tout être dont les organes sont disposés comme les nôtres (2). Qu'est-ce que la pitié, si ce n'est la tristesse qu'excite en nous la tristesse de nos semblables? Qu'est-ce que l'émulation, si ce n'est le désir qu'excite en nous le désir de nos semblables? (3) Tout homme qui cause de la joie à un autre se concilie notre faveur; tout homme qui en fait souffrir un autre provoque notre indignation (4). Ces sentiments sont si naturels à l'homme qu'ils persistent à travers la haine que nous portons à notre ennemi, et qu'ils la troublent; en même temps que nous nous réjouissons du malheur de l'homme que nous haïssons, nous sommes attristés par la douleur d'un être semblable à nous, comme si, par l'instabilité même des joies qu'elle procure, la haine voulait témoigner de son impuissance et de ses contrariétés (5). De même, l'âme flottera partagée entre deux passions contraires, si elle rencontre quelqu'un qui hait ce qu'elle aime, ou qui aime ce qu'elle hait; au contraire, elle se raffermira dans sa passion, si quelque autre l'éprouve comme elle, car elle aime aimer avec ceux qui aiment, et haïr avec ceux qui haïssent (6).

(1) *Eth.*, III, 22 ; I, 142.
(2) *Eth.*, III, 27 ; I, 145.
(3) *Eth.*, III, 27 *Sch.* ; I, 145. Cf. *Eth.*, III, *Aff. Def.* XVIII et XXXIII; I, 177 et 182.
(4) *Eth.*, III, 22 ; I, 162. Cf. *Eth.*, III, *Def.*. XX; I, 178.
(5) *Eth.*, III, 23. *Sch.* ; I, 143.
(6) *Eth.*, III, 31 ; I, 148.

Et pourtant il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ne soyons des individus, et que les objets de nos passions ne soient des choses individuelles ; nous sommes des individus, et souvent, en essayant de nous entourer de passions semblables aux nôtres, nous imposons nos sentiments aux autres contre leur gré, et nous les faisons souffrir par notre ambition (1); les choses que nous aimons sont individuelles, et souvent la puissance en est exclusive; celui qui les possède nous empêche, par sa possession même, d'y participer; cette communauté d'amour, qui devait être une source de joie, devient une cause de souffrance et d'envie (2); ainsi s'explique cette conclusion de Spinoza : « La même propriété de l'humanité d'où il suit que les hommes sont compatissants a aussi pour conséquence qu'ils sont ambitieux et envieux (3). »

De même que par les sentiments semblables aux nôtres, nous ne pouvons manquer d'être touchés, et plus vivement encore, par les sentiments qui s'adressent à nous-mêmes : qui nous aime, nous l'aimons, et qui nous hait, nous le haïssons (4) ; sans comprendre même la cause de cette affection, nous y répondons par une affection toute semblable. La passion s'accroît par cette réciprocité, et dès lors, comme il est dans la nature que toute passion tende à se développer de plus en plus, notre amour sollicite l'amour des autres, et nos bienfaits vont chercher leur reconnaissance (5). Mais ici encore il n'est pas en

(1) *Eth.*, III, 31. *Sch.*; I, 149.
(2) *Eth.*, III, 35; I, 151.
(3) *Eth.*, III, 32. *Sch.*; I, 150.
(4) *Eth.*, III, 40 et 41 ; I, 155-157.
(5) *Eht.*, III. 43; I, 157.

notre pouvoir de commander aux passions des autres et de leur inspirer les sentiments que nous voulons ; quelquefois nous ne rencontrons que l'ingratitude, et nous sommes tristes à cause de notre bienfaisance même ; là où nous attendions l'amour, nous ne trouvons que la haine (1) ; même il y a des hommes qui sont cruels, pour qui c'est une joie que la douleur de celui qui les aime (2) ; ou bien encore, quelqu'un prendra auprès de l'être que nous aimons une place meilleure que la nôtre, il se liera avec lui d'une amitié plus étroite et plus tendre ; alors la joie que nous avions d'aimer sera comprimée et étouffée, nous deviendrons jaloux, notre amour sera changé en haine, car l'amour nous aura fait souffrir, la souffrance nous aura fait haïr (3).

Ainsi l'existence d'êtres semblables à nous multiplie les contradictions qu'ont déjà soulevées nos propres passions, non seulement parce que la vivacité de nos émotions s'accroît au contact des émotions des autres, mais aussi parce que les passions des autres pénètrent et retentissent en nous. En effet, il est de notre nature de chercher à faire toujours plus grande la part de notre individualité ; si quelqu'un éprouve de la joie à cause de nous, nous nous représentons nous-même comme ayant contribué à le rendre plus parfait ; alors la causalité que nous nous attribuons redouble la joie que nous éprouvons du plaisir d'autrui, nous nous glorifions, tout comme nous aurions honte si nous devions nous imaginer comme une cause

(1) *Eth.*, III, 42 ; I, 157.
(2) *Eth.*, III, 41. *Sch.* ; I, 157. Cf. *Eth.*, *Aff. Def.* XXXVIII ; I, 183.
(3) *Eth.*, III, 35 ; I, 151.

de tristesse pour autrui (1). De même, chaque fois que nous joignons à notre joie le sentiment que nous en sommes les auteurs, notre émotion se réfléchit sur elle-même à l'infini, et l'intensité s'en accroît indéfiniment. Sans sortir de nous-même, nous trouvons en nous une source continue de joie, et c'est pourquoi la conscience de notre puissance et de notre liberté s'appelle repos intime (2). A ce sentiment s'opposent le repentir dont l'âme est atteinte lorsque, étant triste, elle attribue sa tristesse à son prétendu libre-arbitre, ou l'humilité dont l'âme souffre lorsqu'elle déplore sa faiblesse et son impuissance (3). Mais la nature, qui nous pousse à développer notre réalité et notre perfection, répugne à de telles passions; au contraire, elle nous porte à vanter notre force, à rappeler tout ce qui peut nous faire valoir; nous nous complaisons dans nos propres avantages, et d'autant plus qu'ils nous sont plus particuliers; car l'amour de soi est exclusif, il craint de se répandre sur les affections qui nous sont communes avec les autres, et qui nous éloignent en quelque sorte de nous-même ; il ne veut avoir pour objet que l'individu même, et en lui ce qui le distingue du reste des hommes. Plus l'homme cherche à affirmer de soi, plus il niera des autres ; il sera porté naturellement à les dénigrer afin de se relever dans son propre jugement (4), et son imagination finira par

(1) *Eth.*, III, 30. *Sch.*, I, 148. Cf. *Eth.*, III, *Aff. Def.* XXXI ; I, 181.

(2) *Acquiescentia in se ipso*, *Eth.*, III, 30. *Sch.* ; I, 148. Cf. *Eth.*, III, Def. XXV; I, 179.

(3) *Eth.*, III, 55. *Sch.* ; I, 166. Cf. *Eth.*, III, *Def.* XXVII et XXVI; I, 179.

(4) *Eth.*, III, 55. *Sch.* ; I, 166.

s'égarer jusqu'à cette espèce de délire qu'on appelle l'orgueil, où l'homme, rêvant les yeux ouverts, se décerne une puissance absolue sur tous les objets que sa fantaisie crée, mais qu'il regarde comme des réalités parce que les causes qui en excluent l'existence ne se présentent pas à son esprit (1). Il semble donc que l'orgueil soit comme une maladie caractéristique de l'espèce humaine, qu'il n'y ait par suite point de place dans notre nature pour une passion opposée à l'orgueil, qui nous disposerait à ne pas nous apprécier selon notre valeur, à nous mettre nous-même au-dessous de notre véritable mérite. Qu'y aurait-il en effet de plus contraire à l'effort éternel de tout être vivant pour conserver et pour accroître son être, que ce sentiment de tristesse et d'impuissance, où l'être paraîtrait consentir et contribuer à sa propre destruction ? Et pourtant les échecs mêmes qui attendent notre orgueil démesuré, la crainte des entreprises hasardeuses, surtout le mépris qu'autrui nous témoigne, ont parfois cet effet que, par une sorte de choc en retour, la tendance à persévérer dans l'être fait place à un dégoût de soi qui nous éloigne de la vie. Un pareil sentiment ne peut être qu'extrêmement rare ; le plus souvent il n'est que le masque de l'ambition ou de l'envie ; pourtant il existe, c'est l'abjection : paradoxe suprême où semble s'être accumulé tout ce que la passion peut porter avec elle de contradictoire et de faux (2).

Voilà le tableau de la vie humaine, telle que l'a faite la

(1) *Eth.*, III, 26. *Sch.*; I, 144. Cf. *Eth.*, III, *Aff. Def.* XXVIII I, 180.
(2) *Eth.*, III, *Aff. Def.* XXIV. *Expl.*; I, 179.

connaissance du premier genre. Or, à première vue, ne semble-t-il pas qu'il manque à ce tableau ce que précisément nous y venions chercher, je veux dire la conclusion morale ? En effet, Spinoza s'est proposé d'établir que les passions sont dans la nature, que leur naissance et leur développement sont conformes à l'ordre naturel : « car la nature est toujours la même, partout elle a une seule et même vertu, une seule et même puissance d'action, c'est-à-dire que les lois et les règles de la nature suivant lesquelles tout naît et se transforme, sont partout et toujours les mêmes ; c'est pourquoi il ne doit y avoir qu'une seule et même méthode pour comprendre la nature de quoi que ce soit, c'est de la comprendre par les lois et les règles universelles de la nature » (1). Voici donc ce qu'a voulu Spinoza : étant posées les propriétés des idées inadéquates, en déduire toutes les passions de l'humanité à l'aide de la seule forme de la nécessité conçue comme la loi de l'univers. Or une telle déduction est par définition même exclusive de tout jugement moral : elle nous met en présence d'une puissance unique, qui demeure toujours identique à elle-même, puissance infinie et divine à laquelle nous ne saurions imputer de défaillances. Dès lors, l'explication de chacune de nos passions est pour toutes également une justification de leur existence; c'est la loi de la nature qui nécessairement les a produites, elles ne sont que le déploiement de l'essence intime qui est en nous l'expression de la divinité, toutes par suite elles ont le même droit à se développer (2). Il est vrai qu'au cours de sa déduction

(1) *Eth.*, III. Præf. ; I, 125.
(2) *Polit.*, II, 3 ; I, 284.

Spinoza remarque qu'en bien des occasions elles se heurtent et se contredisent l'une l'autre, qu'elles soulèvent en nous une sorte de combat qui nous met aux prises nous-même avec nous-même ; mais cette remarque ne saurait être une condamnation des passions, elle ne fait que constater des résultats. Spinoza indique les cas de conflits ; il n'a pas à les résoudre, il n'a pas de parti à prendre ; mais il parle des passions avec la même tranquillité, le même détachement d'esprit qu'un géomètre parle de lignes et de plans (1) ; or un géomètre n'a pas de préférence, il ne s'avise pas de dénigrer une espèce de figures afin d'en recommander une autre. Il est impossible de soumettre les passions à une catégorie proprement morale ; car il est impossible de faire appel à une idée qui réside dans un monde supérieur à la nature, et qui la juge. Il n'y a point de passions qui soient justes, point de passions qui soient injustes ; toutes, elles sont également légitimes. Il n'y a point de passions qui puissent êtres dite ou bonnes ou mauvaises si par ces mots on entend en déterminer le caractère moral et porter un jugement sur la valeur de l'individu qui en est le siège ; toutes les passions sont également le produit d'une même nature, l'effet de la nécessité universelle. Le bien et le mal en soi ne sont que de pures fictions, créées par un esprit dupe de ses propres abstractions (2). Ainsi il est vrai qu'au point de vue de la nature universelle, dans la vérité absolue, les passions n'ont point de rapport avec la moralité.

(1) « Et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quæstio de lineis, planis, aut de corporibus esset. » *Eth.*, III, Præf. : I, 125.

(2) *Eth.*, I, App. ; I, 73. Cf. *Cog. Met.*, I, 6 ; II, 475.

Mais il est vrai aussi que pour Spinoza la connaissance du premier genre ne nous place pas nous-même au point de vue de la nature universelle et dans la vérité absolue c'est une connaissance d'imagination, faite de conceptions partielles, propre à un être fini ; dès lors, en tant que cet être fini se pose lui-même comme le centre à quoi tout se rapporte, toute passion prend vis-à-vis de lui un certain sens et une certaine valeur ; on peut dire qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise, en exprimant par ces termes non pas une propriété intrinsèque et réelle de la passion, mais uniquement la relation qu'elle soutient avec notre propre essence (1). Augmente-t-elle ce que nous avons en nous de réalité ou, comme dit Spinoza, de perfection, alors elle est bonne ; diminue-t-elle au contraire cette même réalité, cette même perfection, elle sera dite mauvaise (2). En ce sens toute joie est bonne, toute tristesse est mauvaise. Selon l'ordre naturel, les passions ne comportent pas d'autre classification, et c'est bien suivant cette distinction qu'elles agissent en réalité. En effet, si l'on regarde les passions non plus comme des sentiments, mais comme des désirs, c'est-à-dire l'on considère en elles l'action qu'elles nous déterminent à faire, il apparaît qu'elles nous portent toujours vers ce qui doit, dans notre opinion, nous procurer de la joie ; car le désir n'est autre chose que l'essence même de notre être qui est de chercher notre bien. Dans la débauche, dans l'ivresse, dans l'avarice, c'est leur joie que les hommes poursuivent, car ils ont conscience que

(1) *Eth.*, IV. Præf. ; I, 189.
(2) *Eth.*, III, 39. *Sch.*; I, 154.

leur joie est leur bien ; de même, faire du bien à quelqu'un, lorsque l'amour nous y porte, qu'est-ce autre chose que lui procurer de la joie ? lui faire du mal et se venger de lui, qu'est-ce autre chose que le rendre aussi triste qu'on peut (1) ? La joie et la tristesse dont elles sont la cause, donnent donc aux passions comme une sanction que les hommes recherchent pour eux et qu'ils veulent appliquer aux autres ; par suite, il y a là un critérium capable d'en déterminer la valeur. En effet, s'il était possible d'espérer que d'elles-mêmes nos passions se tournent en joie et en amour, qu'elles nous fassent une vie tout entière de joie et d'amour, ne conviendrait-il pas que l'homme s'en tînt à cette vie où, déployant sans obstacle tout ce que son essence comporte de réalité, il atteindrait sans effort à la perfection de sa nature ? Or peut-être cette espérance n'est-elle point vaine ; peut-être la nécessité des lois qui régissent le développement de nos passions implique-t-elle que la joie l'emporte en nous sur la tristesse. En effet, puisque notre désir est notre essence elle-même, notre tendance à persévérer indéfiniment dans l'être, l'intensité de ce désir se mesurera exactement à la quantité d'essence qui est en nous ; la tristesse où notre essence est comprimée et diminuée, où nous avons moins d'existence, pour ainsi dire, doit donc engendrer un désir moins puissant que la joie, qui semble redoubler notre force de vivre et d'agir (2). Le désir est essentiellement affirmatif, notre nature est dans le sens de la joie, elle tend à la joie, et dans sa joie même elle puise un accroissement de force pour y tendre de plus en plus.

(1) *Eth.*, III, 41. *Sch.*; I, 156

(2) *Eth.*, IV, 18; I, 201.

Mais peut-il se faire que, dans les conditions où se développent nos passions, cette tendance soit satisfaite ? Question décisive, car s'il arrivait que les contradictions signalées dans le jeu des passions fussent des contradictions accidentelles, si elles se résolvaient d'elles-mêmes par le simple mécanisme de leur composition, alors la félicité de l'homme serait assurée par la connaissance du premier genre ; la recherche morale serait terminée. Or il n'en peut être réellement ainsi. La nature des passions humaines veut qu'une passion ne subsiste jamais identique à elle-même, que nécessairement elle rencontre venant de l'individu lui-même ou d'un individu étranger une passion qui lui est contraire, c'est-à-dire qui tend à entraîner l'homme dans une direction opposée (1). En effet, étant donnée la nature individuelle de l'homme, il est impossible que la passion naisse en lui de sa propre initiative, il faut toujours qu'un objet extérieur détermine en lui quelque affection d'où sortira cette passion ; l'idée de cette affection par conséquent enveloppe tout à la fois la nature du sujet qui l'éprouve et la nature de l'objet qui la cause. Autant d'objets divers, autant d'affections diverses et autant de passions différentes, de sorte que, le monde extérieur nous assiégeant sans cesse de perceptions nouvelles, notre âme est agitée de passions sans cesse renaissantes, « flottant comme les ondes de la mer soulevées par les vents contraires, incertaine des événements et du destin » (2). Or non seulement notre amour et notre haine varient à l'infini suivant l'objet auquel

(1) *Eth.*, IV. Def. V ; I, 190.
(2) *Eth.*, III, 59. *Sch.* ; I, 171.

nous nous attachons, et engendrent par leurs combinaisons des passions si nombreuses qu'il faut désespérer d'en savoir le compte (1); mais encore il doit arriver qu'un même objet produise, selon le temps, des émotions toutes différentes. La satisfaction de notre faim, par exemple, changera la disposition de notre organisme, les mets qui exicitaient notre appétit soulèvent en nous un invincible dégoût ; dans toute passion d'amour il y a un principe d'inconstance et de ruine qui fatalement la détruira. Mais, s'il est impossible qu'un même objet fasse toujours la même impression sur un même individu, que faudra-t-il dire, en considérant la diversité des individus eux-mêmes ? Si chaque homme est souvent en désaccord avec lui-même, comment pourrions-nous espérer que tant d'hommes différents puissent s'accorder entre eux (2) ? Leurs passions seront éternellement diverses comme les essences dont elles sont la conséquence (3), et, fussent-elles toutes semblables, elles n'empêcheraient pas les hommes de s'opposer les uns aux autres et de se nuire : en effet, de l'amour que les hommes ressentent ensemble pour un même objet naît la jalousie, et la jalousie, c'est de la haine (4). Un homme est ambitieux, il veut plaire à tous, être pour tous une cause de joie, et il semble qu'il travaille ainsi au bonheur commun ; mais tous les hommes sont ambitieux également, et, désirant tous occuper la première place dans l'amour de leur prochain, ils se heurteront et se choqueront par leur ambition même (5). L'être

(1) *Ibid.*; I, 172.
(2) *Eth.*, IV, 83 ; I, 209.
(3) *Eth.*, III, 57; I, 169.
(4) *Eth.*, IV, 34. Dem. ; I, 210.
(5) *Eth.*, III, 31. *Sch.* ; I, 149.

livré à la passion est, par la logique même de cette déduction, isolé entre tous les êtres et opposé à tous. Or c'est une vérité évidente, un axiome, que dans la nature il n'y a pas d'être individuel tel qu'il n'y en ait point d'autre plus fort et plus puissant; mais, un être individuel étant posé, un second plus puissant est également posé par lequel le premier peut être détruit (1) ; » par conséquent « la force de l'homme pour persévérer dans l'être est une force limitée et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment » (2). Cela est nécessaire, comme il est nécessaire que l'homme soit un individu, car, en face de la nature universelle, qu'est-ce qu'un individu, si ce n'est en face de l'infini le fini, en face du tout quelque chose qui équivaut exactement à rien ? Encore est-ce trop de dire que les efforts de l'homme seront vaincus, que ses passions seront brisées au choc du monde extérieur, comme si ses efforts étaient véritablement à lui, comme si ses passions trouvaient en lui leur origine et leur mesure; en réalité, l'essence de l'homme ne suffit pas à définir la force d'une passion, ni son accroissement; pour cela, il faut comparer avec cette essence la puissance de la cause qui agit du dehors sur nous. Cette puissance, étant infiniment supérieure à la nôtre, peut soulever en nous une passion capable d'étouffer tout ce que nous avions par nous-même de force active et d'efficacité, passion qui l'attache à nous obstinément, sans que nous en puissions rejeter le fardeau (3). Loin d'avoir quelque chance de victoire dans la lutte que nos passions soutiennent

(1) *Eth.*, IV. Ax.; I, 191.
(2) *Eth.*, IV, 3; I, 192.
(3) *Eth.*, IV, 6; I, 194.

contre la résistance ou l'hostilité du monde extérieur, nous ne saurions être assuré du triomphe dans ce conflit intime de nos propres passions ; nous sommes au-dedans de nous-même victime d'une force étrangère à nous et qui nous détermine nécessairement à agir. La contradiction qui nous avait apparu dans la passion n'est donc pas un simple accident; elle est à la base de la passion; elle constitue, pourrait-on dire, son être même.

Mais au moins, répondra-t-on, faut-il tenir compte d'un auxiliaire qui vient à notre secours dans le combat, et qui peut-être en changera la face. La conscience nous donne la connaissance du bien et du mal; cette connaissance ne nous délivrera-t-elle point du joug des passions en nous donnant une règle pour distinguer entre elles, pour nous attacher aux unes et pour repousser les autres ? Selon Spinoza, cela est impossible tant que l'homme demeure un individu livré à son imagination. En effet, l'idée du bien et du mal ne peut engendrer aucune passion, puisque cette idée est la conséquence des passions elles-mêmes. « Nous ne désirons point une chose parce que nous la jugeons bonne ; mais, parce que nous la désirons, nous disons qu'elle est bonne (1). » Le fait primitif, le fait réel, c'est celui-ci : nous désirons ce qui paraît devoir nous causer de la joie, nous fuyons ce qui paraît nous devoir causer de la tristesse. Le bien ou le mal, c'est tout simplement ce désir lui-même ou cette aversion. Dès lors, la connaissance du bien et du mal est liée à notre joie et à notre tristesse, comme la conscience de l'âme

(1) *Eth.*, III, 39. *Sch.* ; I, 154.

l'est à l'âme, sans qu'il y entre aucun élément nouveau, susceptible d'affaiblir ou d'accroître l'intensité de ces passions (1). Supposât-on, en outre, que cette connaissance fût conforme à la vérité, la conclusion serait encore la même ; en effet, il n'est pas au pouvoir de la vérité, lorsqu'elle succède à l'erreur, de détruire ce que l'erreur elle-même contenait de vérité ; la supposition en serait absurde, puisque ce serait supposer qu'il est au pouvoir de la vérité de se détruire elle-même (2). Par conséquent, il n'y a rien dans l'idée vraie qui puisse détruire ce que les passions enferment en elle de positif, c'est-à-dire la force par laquelle elles nous déterminent à agir ; cette force ne cédera point à la seule puissance de la vérité, elle ne peut être vaincue que par une force plus grande et opposée. Pour que la connaissance vraie du bien et du mal puisse agir sur nos passions, il faut qu'elle se tourne elle-même en passion, qu'elle devienne une passion plus forte, capable par suite de les modérer et de les réprimer (3). A ce prix seulement, la vérité triomphera de nos passions ; mais ce n'est pas de la connaissance du premier genre que sortira jamais un pareil triomphe. Nos préjugés combattent d'abord contre nous, les hommes se croient libres, et toute passion que nous avons pour un être supposé libre s'accroît en vertu de cette liberté même, parce qu'elle se resserre tout entière sur l'idée de cet être, isolée de tout antécédent, tandis que la vérité, qui nous fait concevoir toute chose comme nécessaire, disperse la passion sur la série des causes et l'affai-

(1) *Eth.*, IV, 8 : I, 195.
(2) *Eth.*, IV, 1. *Sch.* ; I, 192.
(3) *Eth.*, IV, 14. Dem. ; I, 199.

blit (1). Enfin l'intensité de nos passions dépend de la vivacité de notre imagination, qui elle-même dépend du temps et de ses caprices : à mesure qu'un objet s'éloigne de nous, l'impression qu'il avait faite sur nos organes s'efface, ou bien, si nous ne nous attendons à le voir que dans un avenir éloigné, nous n'en sommes que faiblement affectés; en revanche, rien ne peut résister à l'attrait de la sensation présente qui excite et renouvelle en nous la passion (2). Or nous pouvons bien être sûrs qu'une chose nous est bonne ; mais nous ne pouvons pas faire qu'elle soit, selon notre gré, présente à notre imagination; cette chose n'est pour nous qu'une simple possibilité, son apparition est contingente ; aussi l'impression qu'elle fait sur nous languit et meurt en face de la passion que nous inspire un événement qui est actuel ou qui est nécessaire (3). Fatalement donc, la connaissance du bien et du mal, telle qu'elle peut se présenter à notre imagination, sera étouffée par cette infinité de sensations présentes dont le monde extérieur nous entoure à chaque instant ; fatalement donc l'impuissance sera le dernier mot de la passion.

Les hommes n'ont pu prendre conscience de cette impuissance sans se plaindre et sans s'indigner; mais cela est, et il est impossible que cela ne soit. Pour que l'homme eût une existence indépendante et nécessaire, pour qu'il vécût toujours, il faudrait que toutes les forces de la nature conspirassent à écarter de lui toute cause de mort, toute chance de destruction ; il faudrait en un mot

(1) *Eth.*, III, 49 ; I, 160.
(2) *Eth.*, IV, 9 ; I, 196.
(3) *Eth.*, IV, 18 ; I, 200.

qu'il réglât l'ordre entier de la nature dans l'infinité de la pensée et dans l'infinité de l'étendue; qu'il fût lui-même cette double infinité, qu'il fût Dieu (1). L'homme s'explique en Dieu, mais par ce qui représente en Dieu l'essence actuelle de l'homme, c'est-à-dire que sa puissance est une partie de la puissance de Dieu, qu'il est une partie de la nature ; il est impossible que son corps ne subisse pas de la part des corps extérieurs à lui des changements dont il n'est nullement la cause, que son esprit ne reçoive des idées qu'il n'a nullement formées, en un mot qu'il ne soit pas passif, en proie aux passions. Ses actions ne sont que les résultantes nécessaires des lois universelles; en lui rien ne vient de lui, c'est un esclave.

Par conséquent, si l'homme n'était autre chose qu'un individu, si son intelligence devait se réduire à la connaissance du premier genre, la conclusion de Spinoza ne serait point douteuse : le pessimisme serait le vrai. Condamné par la nature à la souffrance, à la haine, au dégoût de soi, traité par ses semblables comme par ses pires ennemis, l'homme serait si misérable qu'il ne pourrait espérer de soulagement à ses maux qu'à la condition de contredire sa propre nature et de renoncer en quelque mesure à son individualité. C'est pourquoi les Prophètes, qui n'avaient en vue que l'intérêt général, ont déclaré bienfaisantes et érigé en vertus les passions qui donnent à l'homme conscience de sa faiblesse. A l'orgueil naturel qui exalte en nous l'envie, la colère, la vengeance, qui entretient entre les hommes une guerre perpétuelle, ils ont opposé l'humilité et le repentir, passions qui n'ont

(1) *Eth.*, IV, 4. Dem. ; I, 194.

point de valeur morale sans doute, qui accusent au contraire l'impuissance de l'homme, mais qui, précisément à cause de cela, le rendent plus docile à une règle de vie morale, et de loin le préparent à la liberté (1). De même, c'est une faiblesse de l'âme que cette disposition à la pitié qui nous rend triste de la tristesse d'autrui, et nous fait participer en quelque sorte à toutes les infirmités de l'univers ; mais, puisque nos semblables devront à cette pitié d'être secourus et de devenir moins tristes, la pitié formera un lien d'amour entre les hommes ; et c'est pourquoi « celui que la pitié ne touche pas, celui-là est appelé avec raison inhumain, car il ne ressemble pas à un homme (2). » Ainsi, bien que la passion ne reçoive que du dehors et que par accident une limite et une règle, il se peut qu'elle crée néanmoins entre les hommes une certaine solidarité ; le désir de plaire à autrui, qui, abandonné à lui-même, engendrait l'ambition, devient, quand il est réfréné par le souci de ne point nuire aux autres, la modestie, ou d'un nom plus général qui en montre mieux le véritable caractère, l'humanité (3). Ce lien, qui n'existe encore que dans l'opinion, prend enfin un corps et une réalité dès que les hommes sont sortis de l'état de nature pour constituer un véritable État : alors, au-dessus de leurs forces individuelles, ils ont établi une force supérieure, d'où émane une volonté unique. En effet, « c'est une loi universelle de la nature humaine que personne ne néglige ce qu'il juge être son bien, si ce n'est

(1) *Eth.*, IV, 54. *Sch.* ; I, 227.
(2) *Eth.*, IV, 50. *Sch.* ; I, 225.
(3) *Eth.*, III, Aff. Def. XLIII ; I, 184. Cf. *Eth.*, III, 29. *Sch.* ; I, 147 et IV, App., XXV ; I, 246.

dans l'espoir d'un bien supérieur, ou dans la crainte d'un mal plus grand, que personne ne supporte un mal, si ce n'est pour en éviter un plus grand, ou dans l'espérance d'un bien supérieur (1) » ; il suffit donc que l'Etat attache l'espérance d'une grande récompense à la recherche du bien général, la crainte d'un grand châtiment à la poursuite du bien individuel : par ses promesses et par ses menaces, il aura détourné l'homme de lui-même pour l'unir à la société, il aura ainsi donné une règle à sa vie, il aura créé le juste et l'injuste, le mérite et le démérite (2). Mais cette justice ne peut être le bien véritable, ce mérite ne peut être la vertu ; la communauté des espérances et des craintes n'établit entre les hommes qu'une unité matérielle, qu'une union de contrainte. L'Etat ne s'appuie nullement sur la raison pour combattre la passion : il se sert de la passion contre la passion ; c'est à l'équilibre des passions, non à leur suppression, qu'il doit la paix et la sécurité. Toute philosophie qui conçoit l'homme comme un individu régi par les lois de l'universelle nature, est incapable de lui proposer une autre règle de morale que le renoncement à soi-même et la soumission à l'autorité de l'Etat ; elle ne peut pas dépasser les conclusions pessimistes et négatives auxquelles nous aboutissons ici.

A supposer, en effet, que la discipline de l'humilité et de la pitié, que la législation civile soient nécessaires pour que les hommes forment une humanité, à supposer qu'elles annoncent un règne supérieur au règne de la

(1) *Theol. Pol.*, XVI ; I, 555.
(2) *Eth.*, IV, 37. *Sch.* II ; I, 217. Cf. *Theol. Pol.*, XVI ; I, 559.

nature et qui serait le règne de la moralité, il est vrai néanmoins qu'elles n'y pénètrent pas ; nécessairement elles restent en deçà de la moralité, puisqu'elles ne font que substituer à certaines passions d'autres passions, c'est-à-dire d'autres formes de l'esclavage. Or il n'y a rien de commun entre l'esclavage et la moralité, car la moralité, c'est l'être, et l'esclave n'existe pas. « Les passions, dit Spinoza, ne peuvent être rapportées à l'âme, qu'en tant qu'il y a en elle quelque chose qui enveloppe une négation (1). » De même que l'imagination est la négation de la pensée, la passion qui en dérive est la négation de l'être. L'individu n'existe pas moralement ; en sorte que, pour répondre à la question que s'est posée Spinoza : Qu'est-ce que la vie morale, selon la connaissance du premier genre? Il suffit de répondre : Selon la connaissance du premier genre, il n'y a pas de vie morale.

1) *Eth.*, III, 3. *Sch.* ; I, 131.

CHAPITRE VI

L'ACTION

En traitant l'homme comme un pur individu, il est impossible qu'on ait épuisé l'étude de son essence. En effet, ce qui caractérise un individu, c'est qu'il se distingue des individus avec lesquels il est en relation et qu'il s'oppose à eux. Mais le concept même de relation implique que les termes, tout en étant distincts et opposés en quelque manière, sont unis par un lien intelligible, qu'ils offrent par conséquent quelque identité de nature. Ce qui se représentait à l'imagination comme diversité pure et contrariété se résout pour l'intelligence en communauté et en unité. La considération des caractères communs aux différents individus et qui sont la raison de leurs relations, fournit nécessairement une seconde détermination de l'essence, ou, comme nous avons convenu de dire, une seconde essence de l'homme.

Le corps est l'objet de l'âme. Les éléments qui le constituent, et, d'une façon générale, tous les corps s'expliquent également par un même attribut qui est l'étendue; ils ont par suite des propriétés identiques qu'ils tiennent de cet attribut. De plus, comme ils sont tous soumis aux

lois du mouvement, il faut bien qu'il y ait entre eux une certaine homogénéité. Donc, comme dit Spinoza, tous les corps s'accordent par quelques côtés (1) ; ils ont des caractères communs ; or, dire que ces caractères sont communs à tous les éléments de la matière, c'est dire qu'ils se retrouvent au même titre dans la partie et dans le tout, que non seulement ils appartiennent à la totalité en tant que totalité, mais encore qu'ils sont compris intégralement dans chaque partie (2). A ces propriétés universelles correspondent nécessairement dans l'âme des idées ; ces idées sont intégrales en Dieu, non pas seulement en tant que Dieu est la pensée infinie dont la nature infinie est l'objet, mais encore en tant qu'il est affecté par l'idée d'un corps particulier, puisque la considération de ce corps suffit à rendre compte de ces propriétés ; en d'autres termes, ces idées sont adéquates en l'homme (3). Etant adéquates, ces idées constituent un genre de connaissance distinct de la connaissance du premier genre ou connaissance par imagination, qui était essentiellement inadéquate ; ce sera la connaissance du second genre, ou connaissance par les notions communes (4).

Que sont ces notions communes ? Elles ne sauraient se confondre avec les universaux de la scolastique ; les universaux ne sont que des fictions de l'imagination ; devenant vite incapable de maintenir quelque distinction entre ses propres produits, elle les superpose les uns aux autres, sans tenir compte de leurs différences particulières

(1) *Eth.*, II, Lemma II ; I, 88.
(2) *Eth.*, II, 37 ; I, 106.
(3) *Eth.*, II, 38 ; I, 106.
(4) *Eth.*, II, 40. *Sch.* II ; I, 109.

et de leur nombre toujours déterminé, jusqu'à ce que, du sein de cette multiplicité qui se contredit elle-même, jaillisse une unité factice et arbitraire qui ne reflète que les accidents des objets ou les caprices de notre imagination (1). Ce n'est pas par ce procédé de vague généralisation que la notion commune est formée, c'est par une abstraction rationnelle : la pensée, placée devant un corps particulier, ne se demande pas à quelle classe il appartient, mais par quelle cause il agit ; elle ne cherche pas à sortir de ce corps particulier, ce qui la condamnerait à se contenter des considérations extrinsèques ; elle trouve au dedans de lui sa raison, qui est enveloppée dans son être. L'homme, le cheval, le chien étaient autant d'universaux que chacun se représentait à sa manière : l'un définissait l'homme un bipède sans plumes, l'autre un animal qui rit ou un animal qui a la raison, etc. (2) ; au contraire, une notion commune, ce sera, par exemple, le mouvement dont les déterminations ne peuvent être saisies que d'une seule façon par l'intelligence. En un mot, la notion commune est une loi. Les notions communes ne constituent donc l'essence d'aucun être particulier, car elles expriment en lui ce qui se retrouve chez tous les autres êtres (3). On peut donc dire qu'elles sont abstraites, mais à condition de bien définir l'abstraction spinoziste; cette abstraction ne peut nullement être comprise comme s'opposant à la réalité, elle a un caractère tout mathématique, elle ne fait que détacher du tout concret une partie qui demeure homogène au tout. Elle ne risque donc point

(1) *Eth.*, II, 40, *Sch.* I ; I, 109.
(2) *Ibid.*
(3) *Eth.*, II, 37 ; I, 106.

de s'égarer dans les idées « transcendantales » (1) de l'être, de la chose, etc.; son objet participe toujours à la réalité. Il est une réalité intellectuelle, parce qu'il est universel; or l'universalité est la forme de l'intelligibilité. Ce qui existe pour la raison, c'est ce que chaque être a reconnu en soi nécessairement de la même façon qu'un autre le reconnaîtra en lui, et qu'il a reconnu comme étant également dans tout être semblable à lui. La connaissance du second genre est une connaissance par raison (2). L'individu ne s'y considère plus comme tel, c'est-à-dire qu'il ne fait plus abstraction de toutes les causes qui agissent sur lui; étant effet, il se met en rapport avec ses causes, ou plutôt il prend pour objet de sa réflexion le rapport même de causalité. En s'approfondissant, il s'identifie du dedans avec l'univers et, sans s'arrêter aux termes particuliers entre lesquels il avait perçu d'abord la relation, il s'élève jusqu'à la conception de la loi; son propre être ne lui est plus qu'une occasion d'atteindre l'ordre universel. Tel est le progrès qui s'effectue dans l'esprit, lorsqu'il passe du joug de l'imagination à la domination de la raison : au lieu de n'être qu'une partie qui s'isole elle-même et se pose comme totalité, il se place au point de vue de l'ordre universel et ne se considère lui-même que par rapport à cet ordre universel.

Comment s'explique un pareil progrès? Comment est-il possible que l'homme, sans sortir de soi, étende sa pensée à la nature entière? Cela est possible, parce que l'esprit

(1) *Eth.*, II, 40. *Sch.* I; I, 108. Cf. *Cog. Met.* I, 1; II, 462 sqq.
(2) *Eth.*, II, 40. *Sch.* II; I, 109.

est une puissance dialectique. Ce qui est réel, ce n'est pas le mode en tant que mode, c'est le mode dans son rapport à l'attribut, ou plutôt c'est l'attribut lui-même ; ce n'est pas le corps, c'est l'étendue. L'être dans son fond n'est donc pas individuel, mais universel ; le progrès dialectique de l'imagination à la raison est donc la véritable expression de la réalité. Ce progrès est dans le sens de la nature, et il s'accomplit simplement par le développement spontané de l'esprit. Entre l'imagination et la raison, en effet, il y a une opposition logique, qui est la source d'une opposition morale, il n'y a pas d'opposition réelle ; car il ne peut y en avoir entre ce qui n'est pas, d'une part, et ce qui est, de l'autre. Tout ce qu'il y avait de positif dans l'acte d'imagination est vrai en tant que positif et demeure toujours tel ; la raison ne fait qu'abolir une limite, que dissiper une apparence (1). Quand nous savons que la distance du soleil est plus de six-cents fois le diamètre de la terre, nous n'en continuons pas moins de le voir à deux cents pieds de nous : il est bien vrai que nous ne pouvons pas ne pas l'imaginer ainsi, il est faux seulement que ce soit là sa vraie distance et qu'il n'y ait pas un moyen rationnel de déterminer cette distance avec certitude. L'erreur n'est qu'une privation de connaissance, qu'une négation (2). L'œuvre de la raison est de nier cette négation, c'est-à-dire d'affirmer, d'enrichir l'affirmation première par une affirmation nouvelle, c'est d'étendre la partie, jusqu'à en faire un tout. C'est donc à la puissance intérieure de l'esprit qu'il appartient de créer

(1) *Eth.*, IV, 1 ; I, 191.
(2) *Eth.*, II, 35. *Sch.* ; I, 105.

la vérité. Ainsi l'esprit ne doit qu'à lui la possession de la vérité ; c'est à lui seul aussi qu'il en demande le témoignage. Il ne pouvait y avoir rien de stable ni de consistant dans les représentations de l'imagination ; par cela seul qu'elles se déposaient dans l'esprit, séparées de tout ce qui faisait leur raison d'être, elles requéraient toujours un complément ; par cela seul qu'elles se succédaient multiples et diverses, sans aucun lien les unes avec les autres, elles se remplaçaient et se combattaient sans cesse. Par la diversité nécessaire de son contenu, l'imagination provoque la « fluctuation » de l'esprit (1), agitation féconde quand elle devient l'occasion et le stimulant de l'activité intellectuelle. Quand bien même d'ailleurs l'imagination aboutirait au repos de l'esprit, ce repos proviendrait de son inertie, il serait une pure négation, l'absence de doute; il ne saurait en aucun cas se confondre avec la certitude, qui est la conscience d'un acte positif : « Supposez aussi forte que vous voudrez l'adhésion à l'erreur, jamais, dit Spinoza, nous ne l'appellerons certitude (2). » A l'idée inadéquate, en effet, correspond une conscience inadéquate : la certitude étant la conscience adéquate, l'idée adéquate en est la condition nécessaire, et elle en est la condition suffisante. Il est impossible que celui qui a une idée adéquate en mette la vérité en doute ; car de même qu'à toute affection du corps correspond nécessairement dans l'âme une idée dont elle est l'objet, de même à toute idée qui est dans l'âme correspond néces-

(1) *Eth.*, II, 44. *Sch.* ; I, 113.

(2) « Quantumvis igitur homo falsis adhærere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus.» *Eth.*, II, 49. *Sch.* ; I, 118.

sairement une seconde idée qui a la première pour objet et qui est la conscience de la première. La vérité enveloppe donc en elle la conscience d'elle-même ; elle est son propre indice ; la raison, qui est source de vérité, est par là aussi source de certitude (1).

Ainsi, selon la connaissance du second genre, c'est la vérité, en quelque sorte, qui constitue l'essence de l'âme. Or l'essence de l'âme se transformant, nécessairement aussi l'âme a un autre mode d'existence. Par l'imagination, l'homme, posant son existence antérieurement à celle de l'univers et indépendamment d'elle, la considérait comme contingente; au contraire, par la raison, l'homme franchit les bornes de son individualité, pour chercher dans la considération de la nature entière la loi de l'existence universelle; et cette loi, c'est la nécessité. Ce n'est pas que la nature de la réalité ait changé : tout imaginaire qu'elle était, la contingence était elle-même une illusion nécessaire; mais la forme de la réalité a changé, l'âme a pris conscience de la nécessité qui régit la nature, et cela suffit pour qu'elle conçoive tout autrement sa propre condition. Son existence lui apparaît comme liée à l'existence d'un système dont elle fait partie; c'est l'existence nécessaire de ce système qu'elle pense en pensant la sienne (2).

Comprendre les choses sous la catégorie de la nécessité, c'est aussi les comprendre sous la catégorie de l'éternité. Ce qui est contingent est attaché à un temps déterminé, puisqu'il n'existe qu'en relation avec ce temps ; ce qui est

(1) *Eth.*, III, 43 et *Sch.* ; I, 111.
(2) *Eth.*, II, 44 ; I, 112.

nécessaire dépend d'un ensemble d'où il est déduit sans aucune considération de temps. Les propriétés générales qui sont l'objet de la connaissance du second genre, ne sauraient être situées dans telle ou telle essence individuelle qui existe à un moment donné, pendant un temps limité; ce sont des vérités universelles dont l'application ne saurait avoir de durée déterminée, elles se réalisent toujours avec un même succès; participant à la nécessité qui découle des attributs exprimant l'essence de Dieu, elles participent aussi à l'éternité. L'objet de la raison, c'est l'ordre nécessaire et éternel des choses; par la connaissance du second genre, l'âme prend en quelque mesure conscience de l'éternité (1).

Or cette nouvelle existence entraîne avec elle une conduite nouvelle. Quelle sera la vie de l'homme selon la connaissance du second genre, et, si l'on peut ainsi dire, selon l'essence du second genre ? Tout d'abord, les idées d'où naissent les désirs et les actes étant des idées adéquates qui trouvent en lui seul leur origine et leur vérité, l'homme sera véritablement l'auteur de ses actions, il en sera la cause totale et adéquate (2). Il agira, dans toute la force du terme; la vie morale ne sera plus une vie de passion, mais une vie d'action. Quels seront dans la pratique, et par rapport à nous-mêmes, les résultats de cette transformation ? La connaissance du second genre, étant une connaissance toute formelle, ne modifie nullement ce qui était l'objet primitif de notre effort; la

(1) *Eth.*, II, 44. Cor. II ; I, 113 : « De natura Rationis est, res sub quadam æternitatis specie percipere. »
(2) *Eth.*, III, Def. I ; I, 125.

raison ne cherche pas à détruire la nature, elle se contente de la comprendre. Aussi la raison ne réclame-t-elle rien qui répugne à la nature, qui soit en contradiction avec elle (1). La nature veut que l'homme fasse ce qu'il est de son essence de faire, et la raison le veut également; en un sens, on pourrait dire qu'elle le veut davantage; en effet, suivant la nature, nous agissons moins suivant notre essence propre que suivant toutes les modifications que l'univers lui fait subir et qui ne sont point nôtres, tandis que, les idées de la raison étant originaires de nous et adéquates en nous, c'est dans notre essence et dans notre essence seule, ou, comme dit encore Spinoza, dans les seules lois de notre nature (2), que nous puisons nos raisons d'agir ; agir par raison, c'est donc agir véritablement selon notre essence. Or notre essence consiste à conserver et à développer notre être; ce sera là l'œuvre de notre raison. Il n'est donc pas vrai de dire que la raison propose à l'homme l'idéal d'un bien qui serait autre chose que nous-même, qui aurait en soi, par soi, une valeur incomparable et surnaturelle, qui serait, en un mot, le bien absolu; il n'est donc pas vrai de dire qu'aux yeux de la raison l'homme ait sa fin dans un monde supérieur et transcendant, une fin absolue. En effet, le seul bien que connaisse notre raison, c'est notre réalité, notre perfection, et le seul signe auquel elle le distingue, c'est la joie; de même nous n'avons pas d'autre fin que notre appétit qui seul attache du prix aux choses,

(1) *Eth.*, IV, 18. *Sch.*; I, 201 : « Cum Ratio nihil contra Naturam postulet. » Cf. *Theol. Pol.*, VI; I, 454 : « quidquid enim contra Naturam est, id contra Rationem est. »

(2) *Eth.*, IV, 19; I, 203.

qui seul les fait, pour nous et selon leur rapport à lui, bonnes ou mauvaises (1). Ainsi, puisque nous continuons à vivre et que les lois de la vie sont toujours les mêmes, nous faisons, en suivant la raison, ce que nous faisions en obéissant à l'imagination (2); seulement nous faisons par vertu ce que nous faisions par passion (3).

La connaissance du premier genre ne laissait pas de place à la vertu, puisque agir par passion c'est agir par la vertu d'autrui; mais, dans la connaissance du second genre, c'est notre puissance, et notre puissance seule qui se manifeste, notre vertu par conséquent (4). Or, comme notre puissance tend avant tout à conserver notre être, le premier fondement de la vertu, c'est l'effort pour se conserver soi-même; ce serait lui enlever son principe que de la faire consister à vivre et à se conserver à cause d'un autre. La vertu d'un individu se définit par son essence propre, non par celle d'autrui. Cette essence nous pousse à être heureux, mais pour être heureux il faut être; notre effort vers le bonheur sera donc d'abord un effort vers la vie. Porter atteinte de soi-même à sa propre existence, en dehors de toute circonstance extérieure qui viendrait nous contraindre malgré nous à cette extrémité, ce n'est pas un acte de vertu, c'est même une chose absurde par définition : « qu'un homme par une nécessité de sa nature s'ef-

(1) *Eth.*, IV, 18. *Sch.*; I, 202.

(2) *Eth.*, IV. *Præf.*; I, 189.

(3) *Eth.*, V, 4. *Sch.*; I, 255 : « Nam apprime notandum est, unum eumdemque esse appetitum, per quem homo tam agere quam pati dicitur. »

(4) *Eth.*, IV, 59; I, 231 : « Ad omnes actiones, ad quas ex affectu qui passio est, determinamur, possumus absque eo a Ratione determinari. »

force de ne pas exister ou de se changer en une autre forme, c'est une impossibilité pareille à celle-ci : quelque chose s'est fait de rien (1). » Négliger ce qui peut contribuer à conserver et à accroître notre être, c'est-à-dire ce qui nous est utile, ne peut être que le comble de l'impuissance; le propre de la vertu, c'est tout au contraire de rechercher ce qui nous est utile, ce qui est notre être même. « Agir absolument par vertu, ce n'est en nous rien autre chose qu'agir, vivre et conserver son être (trois expressions synonymes) en prenant pour principe de rechercher notre utilité propre (2). »

L'utilité est donc le principe de la conduite rationnelle; mais, suivant Spinoza, qu'est-ce que l'utilité ? Elle ne se réduit pas à l'expérience des plaisirs et des peines, expérience qui varie avec les différents individus et même se contredit en chacun d'eux. Elle est l'utilité véritable (3) ; et l'introduction de ce concept de vérité, tel que l'entend Spinoza, suffit à faire de son utilitarisme la contradiction directe de celui qu'a pu imaginer une psychologie empirique et phénoméniste. En effet, l'utilité véritable, c'est celle que la raison détermine avec certitude. Or de quoi la raison peut-elle être assurée, si ce n'est d'elle-même ? Notre raison c'est nous-même en tant que nous comprenons, c'est notre essence dans l'effort qu'elle fait pour comprendre ; dire que la raison nous porte à toujours accroître notre essence, c'est donc dire qu'elle nous porte à toujours accroître notre intelligence, c'est dire que le premier,

(1) *Eth.*, IV, 20. *Sch.* ; I, 204.
(2) *Eth.*, IV, 24 ; I, 205.
(3) « Suum utile, quod revera utile est. » *Eth.*, IV, 18. *Sch.* ; I, 201.

l'unique fondement de la vertu, c'est l'effort pour comprendre, effort qui ne suppose d'autre condition, qui ne se propose d'autre but que lui même (1). Conformément à cette loi universelle que l'être tend à l'être, l'action de l'homme sera un effort perpétuel de l'intelligence vers l'intelligence. Et en effet, étant un attribut qui dérive immédiatement de la substance divine, la pensée forme un système clos, qui se suffit à lui-même. De là cette conséquence, pour la logique, que l'esprit ne doit la vérité qu'à lui-même ; pour la morale, qui est une logique appliquée, qu'il ne la peut communiquer qu'à lui. Dès lors, si l'homme cherche un bien qu'il connaisse avec certitude, comme la certitude est la propriété des seules idées adéquates, c'est-à-dire de la raison, il ne le trouvera que dans les choses qui servent à l'accroissement de la raison ; de même, il n'y aura de mal véritable pour lui que ce qui l'empêchera de comprendre (2). L'utilité d'une chose, dans l'utilitarisme de Spinoza, se définit donc et se mesure par son degré d'intelligibilité. Lorsqu'une chose développe dans notre corps la faculté de recevoir des impressions nombreuses et variées, en même temps que celle de les affecter eux-mêmes de toutes les manières, qu'elle fait naître en nous un grand nombre de perceptions diverses, elle donne matière à notre intelligence qui se nourrit et s'accroît de ces perceptions nouvelles, elle en augmente la puissance et la portée, elle est donc utile ; au contraire, elle est nui-

(1) *Eth.*, IV, 26 : I, 206 : « Quidquid ex Ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere ; nec Mens, quatenus Ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit. »

(2) *Eth.*, IV, 17 ; I, 207.

sible si elle diminue notre aptitude à percevoir, d'autant plus nuisible qu'elle isole davantage notre intelligence de tout objet de pensée, qu'elle la laisse vide de tout contenu, inactive et stérile. Ainsi, sous la direction de la raison, l'homme rapporte tout dans l'univers à son intelligence ; l'intelligence est à la fois la condition et le but de l'action. La véritable vie est la vie de l'esprit, qui se définit précisément par l'intelligence, et l'effort vers le bien consiste à entretenir et à accroître en nous cette vie (1).

De ce principe se déduisent les caractères de la moralité, telle qu'elle découle de la connaissance du second genre : tout d'abord, par cette connaissance, l'âme est joyeuse, et il est impossible qu'elle soit triste ; en effet, la joie est la conséquence nécessaire de l'action qui manifeste notre puissance, la raison l'approuve, bien plus, elle la crée et s'y reconnaît elle-même; mais la tristesse, comment naîtrait-elle de la raison, qui est tout action et toute joie ? Rien de ce qui est mauvais en nous ne peut venir de nous; jamais la tristesse, qui est la diminution, la compression de l'essence, ne s'expliquera par cette essence même, la tristesse est toujours passion ; par suite, elle est toujours due à une connaissance inadéquate, elle est une défaite pour l'intelligence ; le sage la condamne, ou plutôt encore il l'ignore (2). Dans cette condamnation sont enveloppées, sans exception, toutes les passions qui participent à quelque degré de la tristesse (3). Ainsi il n'y a pas d'espérance ni de crainte sans tristesse ; le sage répudiera

(1) *Eth.*, IV, App. 4 et 5 ; I, 243.

(2) « Lætitia directe mala non est, sed bona ; Tristitia autem contra directe est mala. » *Eth.*, IV, 41 ; I, 219.

(3) *Eth.*, IV, 47 ; I, 223.

donc ces passions, pleines d'incertitude et d'erreur, aussi bien que le désespoir et la consternation qui en sont les suites, aussi bien que les joies de la sécurité qui supposent quelque crainte avant elles ; ce ne sera jamais l'espérance ou la crainte qui le déterminera à s'associer à la vie de la cité. De même, le sage ne connaît ni la haine, ni la colère, ni la moquerie, ni aucune des passions qui s'attachent à une œuvre de destruction dans la nature (1) ; une telle œuvre serait aussi pour l'intelligence qui pense la nature, une œuvre de mort ; son véritable, son unique sentiment, c'est l'amour. Même il n'aime l'amour que si l'amour sait demeurer joyeux (2) ; point de tristesse dans cet amour, qui troublerait et voilerait l'intelligence, lui enlèverait de ses forces pour secourir celui qu'elle aime ; point de pitié par conséquent. Pour le vulgaire, cette émotion est bienfaisante et nécessaire ; mais de quoi servirait-elle à celui qui est capable de faire par raison, avec réflexion et discernement, ce que la pitié lui ferait accomplir dans les ténèbres et dans l'erreur de la passion ? Chez un homme qui vit sous la conduite de la raison, la pitié est mauvaise, et elle est inutile (3). De même, et plus fortement encore, la raison nous porte à nous aimer nous-même d'un amour fait de joie et d'intelligence. Cet amour est joyeux ; être triste en songeant à soi, c'est avouer une impuissance à laquelle la raison ne saurait consentir sans renoncer à elle-même ; l'humilité ne sera jamais une vertu de l'âme (4). Ce qui est vrai de l'humilité l'est encore

(1) *Eth.*, IV, 45 ; I, 221.
(2) *Eth.*, IV, 44 ; I, 220.
(3) *Eth.*, IV, 50 ; I, 224.
(4) *Eth.*, IV, 53 ; I, 226.

davantage du repentir. De telles passions ne peuvent être utiles et bonnes pour l'homme qui est raisonnable. Comment se défierait-il de la raison? pourquoi rejetterait-il sa pensée vers la faute commise, au lieu de la tourner vers la vérité toujours présente qui donnera seule à son esprit la nourriture et la vie? à cause de sa faute passée et de sa tristesse présente, celui qui se repent est doublement misérable, doublement impuissant (1). Cet amour enfin est intelligent : celui qui s'estime plus qu'il ne vaut ne se connaît pas lui-même, il est donc incapable de se conserver : en s'ignorant, il ignore ce qui est le fondement même de toute vertu : l'orgueil est donc réduit à l'impuissance dernière, et plus impuissante encore est l'abjection, orgueil vaincu, exaspéré d'être vaincu (2).

En résumé, la vertu de la raison consiste à se réjouir de son intelligence. C'est l'intelligence qui nous donne notre pouvoir d'agir; en contemplant son pouvoir d'agir, l'âme se repose en elle-même comme dans la source même de la joie. Cette paix intérieure de l'âme, *acquiescentia in se ipso* (3), est le but suprême auquel nous aspirons : la passion ne pouvait y mener que par accident et que pour un temps; à la raison seule il appartient d'en donner sûrement, nécessairement le sentiment, de le porter à son degré le plus élevé (4). Ainsi la joie et toutes les affections qui dérivent de la joie, l'homme les éprouve par la raison comme il les ressentait dans la passion; seulement, au lieu de les attendre passivement des

(1) *Eth.*, IV, 54 ; I, 227

(2) *Eth.*, IV, 56 ; I, 228.

(3) *Eth.*, III, 51. *Sch.* ; I, 163. Cf. *Aff. Def.*, XXV ; I, 179.

(4) *Eth.*, IV, 52 ; I, 226.

caprices du monde extérieur, il se les donne lui-même par sa force d'âme, *animositas* (1). Ce courage essentiel de suivre toujours la raison, de n'agir que par elle, groupe autour de l'homme toutes les formes de la vie, toutes les formes de la joie (2). La vertu transforme ainsi le monde pour l'homme : de cette nature qui s'appesantissait sur lui comme un fardeau d'esclavage, elle fait l'objet de son activité, le théâtre de sa moralité. Tout y était matière sensible pour l'imagination ; voici que par la raison tout y a revêtu une forme intelligible. Dès lors, le désir du sage se développe régulièrement, sans rencontrer de résistance, ni d'obstacle, puisque ce désir va toujours à l'être, qu'il est le prolongement et l'exaltation de la vie, nécessairement compatible avec les conditions de la vie. Organisée par la raison qui est une faculté d'ordre et d'harmonie, sa vie est devenue elle-même ordre et harmonie. C'est à l'intelligence, en effet, qu'il appartient d'embrasser l'homme dans la totalité des rapports qui le constituent, de maintenir par suite l'accord et l'unité des éléments qui se juxtaposent dans l'espace et se succèdent dans le temps pour former son individualité ; car si l'homme n'était affecté que dans une seule de ses parties, si en lui se formait une passion particulière et isolée au milieu de l'homme même, chatouillement et non joie véritable, souffrance et non tristesse réelle, alors le rapport qui unit cette partie aux autres parties serait transformé, la formule qui définit l'individu se trouverait modifiée ; l'individu lui-même risquerait d'être décomposé et de

(1) *Eth.*, III, 59. *Sch.* ; I, 171.
(2) *Eth.*, IV, 59. Dem. ; I, 231.

périr (1). Il y a donc des cas où la joie même et l'amour qui dérive de cette joie, loin de contribuer à la perfection de l'être, vont jusqu'à en compromettre l'existence, où les désirs qui naissent de cet amour sont par suite susceptibles d'excès. Mais la raison ignore de telles joies et de telles amours ; car il n'y a pas de place, dans le désir rationnel, même pour la possibilité d'un excès (2). En même temps enfin qu'à l'harmonie, l'intelligence veille à la continuité de la vie. L'intelligence adéquate n'étant point liée à un temps déterminé, les choses qui, au regard de l'imagination, sont comme déformées par leur rapprochement ou leur éloignement, apparaissent à la raison telles qu'elles sont. Le sage n'en considère que la valeur intrinsèque; librement il choisit le bien le plus grand, sacrifiant au besoin le présent pour assurer l'avenir; de la sorte, il met dans un instant tout le passé et tout le futur ; son existence semble ramassée tout entière dans chaque point du temps (3).

Telle est la vie rationnelle ; elle est la vie complète ; chaque organe y prend sa part, afin de travailler à l'harmonie et à la perfection de l'organisme entier. La joie y circule toujours d'un cours égal, non point la joie passagère et malsaine du chatouillement, ni la joie haineuse et envieuse de la moquerie, mais la joie pure, « l'hilarité » générale qui entretient la vie et la santé (4) : « Il est d'un homme sage de se reposer, de se fortifier par une nourri-

(1) *Eth.*, IV, 39; I, 218 sqq.

(2) *Eth.*, IV, 61 ; I, 233. « Cupiditas, quæ ex Ratione oritur, excessum habere nequit. »

(3) *Eth.*, IV, 62. *Sch.* ; I, 234.

(4) *Eth.*, IV, 42 : I, 219.

ture modérée et agréable, aussi bien que par les parfums, l'ombre des plantes verdoyantes, la parure, la musique, l'exercice des jeux, les théâtres et tous les autres plaisirs que chacun peut goûter sans faire de tort à autrui (1). » Ainsi, tandis que dans la passion l'homme est toujours l'esclave de son ignorance, le sage règle lui-même par son intelligence l'ordonnance et le progrès de sa vie; la raison l'a élevé à la liberté; l'homme qui suit la raison est « l'homme libre » (2). Sa force d'âme dompte naturellement toute passion, celle qui lui fait craindre les dangers aussi bien que celle qui les recherche et les brave; étranger à l'audace comme à la peur, il montre la même vertu à éviter le péril et à le surmonter, dans la fuite et dans le combat (3). Pour l'homme libre, cela seul existe dans l'univers qui renferme en soi l'être positif et qui est susceptible de vérité ; le mal, étant le non-être, ne peut devenir la matière d'une idée adéquate (4) ; aussi jamais la crainte du mal ne sera le mobile d'une action conforme à la raison (5). Vivre, ce n'est point fuir le mal, c'est jouir du bien. La joie seule doit être l'objet direct de nos désirs; le mal sera évité, mais indirectement, par cela seul que le bien a été recherché. Aussi est-il vrai de dire que « les hommes, s'ils naissaient libres, n'auraient, tant qu'ils seraient libres, ni la notion du mal ni la notion corrélative du bien »; l'allégorie de la Genèse, recevant

(1) *Eth.*, IV, 45. *Sch.* ; I. 222.

(2) *Eth.*, IV, 67. *Dem.* ; I. 237 : « Homo liber, hoc est qui ex solo Rationis dictamine vivit. »

(3) *Eth.*, IV, 69 ; I, 238.

(4) *Eth.*, IV, 64 ; I, 235 : « Cognitio mali cognitio est inadæquata. »

(5) *Eth.*, IV, 63 ; I, 234.

de la raison une interprétation rationnelle, devient un théorème de l'*Ethique* (1). En un mot, l'univers pour le sage, c'est toujours et partout l'être, la vie : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort; et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie (2). »

Par cette maxime s'achève la morale relative à la personne prise toute seule; or cette morale demeure incomplète et mutilée sans la morale sociale qui s'y mêle sans cesse, de sorte que les deux morales se pénètrent et s'identifient en réalité. En effet, ce qui rend adéquate la connaissance du second genre, c'est l'universalité des notions communes qui expriment non point telle ou telle propriété d'un mode déterminé, mais ce qu'il y a de commun aux modes d'un même attribut. Cette universalité est nécessairement principe d'union. Dans la passion, si les hommes se ressemblaient, c'était par leur ignorance et par leur servitude; il y avait entre eux communauté d'impuissance, et cette prétendue communauté, faite tout entière de négations (3), les condamnait à de constantes et irrémédiables oppositions (4). Au contraire, quand la raison met l'homme en relation avec le monde qui lui est extérieur, elle lui permet d'atteindre sans sortir de soi le principe de cette relation; le principe est dans son corps qui est conçu sous le même attribut que les autres corps, il est dans son âme qui est conçue sous le même attribut que les autres âmes. Par la raison, les

(1) *Eth.*, IV, 68 et *Sch.* ; I, 238 sqq.
(2) *Eth.*, IV, 67 ; I, 237.
(3) *Eth.*, IV, 32 ; I, 209.
(4) *Eth.*, IV, 18. *Sch.* ; I, 202.

hommes se ressemblent dans le principe intérieur, dans le fondement de leur être ; il y a entre eux une convenance intime, une connexion telle, que le corps et les âmes de tous semblent faire comme un seul corps et comme une seule âme, que toutes les puissances et toutes les vertus s'ajoutent pour assurer d'un même effort l'être commun et l'utilité commune. Dès lors les relations mutuelles des hommes ne peuvent plus être troublées par la diversité de leurs affections ; il ne subsiste en eux que la communauté d'essence, qui est la forme même de la causalité intelligible (1). C'est le semblable qui agit sur le semblable ; c'est encore, en un sens, nous qui agissons sur nous, puisque c'est la raison commune à tous qui agit sur notre raison particulière. Aussi, comme nous ne pouvons souffrir que par ce qui est différent de nous, comme rien de mauvais ne peut venir de nous, le commerce des hommes qui suivent la raison est une chose nécessairement bonne (2). Ils trouvent dans leur nature commune l'explication de leur influence réciproque : l'origine de ce que chacun doit à autrui est en chacun, ils accroissent leur joie, et ils gardent leur indépendance.

Ainsi, d'une part, on comprend bien qu'à l'égard d'êtres qui ne lui ressemblent pas, à l'égard des animaux par exemple, l'homme demeure indifférent. Non certes qu'au jugement de Spinoza les animaux soient dépourvus de sentiment : ils ont une âme comme nous, mais ils n'ont pas une me comme la nôtre (3) ; leur essence dif-

(1) *Eth.*, I, Ax. V ; I, 40.
(2) *Eth.*, IV, 35 ; I, 211.
(3) *Eth.*, IV, 37. *Sch.*, I ; I, 215. Cf. *Eth.*, III, 57. *Sch.* ; I, 170.

fère de notre essence, et leurs passions de nos passions (1). Entre eux et nous, il n'y a, dès lors, d'autre droit que le droit de la nature, c'est-à-dire qu'ils ont un droit exactement mesuré à leur puissance, et que nous avons sur eux le droit supérieur que donne une puissance supérieure. Le droit de la nature nous autorise donc, ou plutôt il nous oblige, à user de tous les moyens qui sont à notre portée pour conserver notre être et jouir de la vie rationnelle; sans scrupule par conséquent, nous devons nous servir à notre guise de tous les êtres qui sont différents de nous, et, quand ils nous paraissent menacer notre existence ou porter atteinte à notre joie, nous devons les éloigner de nous par la voie qui nous semble la plus sûre (2). Mais avec les hommes, du moins quand ils agissent par raison, il n'en peut être ainsi : alors, en effet, l'homme est ce qu'il y a de plus semblable à l'homme, par suite ce qu'il y a de plus utile à l'homme (3). Notre corps ne se suffit pas à lui-même; il est dans une perpétuelle indigence de toutes choses; et sans cesse il a besoin de se réparer et de se renouveler à l'aide des corps extérieurs, afin de conserver son aptitude à recevoir et à produire des affections, d'où dépend l'aptitude de l'âme elle-même à penser. Or, comme l'homme réduit à ses seules forces n'est pas en mesure de donner satisfaction à ces besoins, il faut qu'il fasse appel au travail des autres hommes pour qu'ils viennent à son secours et qu'il mérite ce secours en travaillant pour les autres : échange bienfaisant et fécond dont la

(1) *Eth.*, IV, App. VIII ; I, 243.
(2) *Eth.*, IV, 18. *Sch.* ; I, 202. Cf. *Ibid.*, 35 *Cor.* I ; I, 213.
(3) *Eth.*, IV, App. XXIX ; I, 248.

monnaie est l'organe ordinaire. Aussi la recherche de l'argent, tant qu'elle est inspirée réellement par la nécessité de vivre, n'a rien qui répugne à la raison; elle est facile d'ailleurs, car le sage, qui connaît le véritable usage des richesses, est content à peu de frais (1).

Unis déjà par leurs moyens de vivre, les hommes le sont encore, et le sont surtout par la fin qu'ils poursuivent, puisque le bien auquel ils aspirent d'un accord unanime, est un bien commun à tous, c'est la raison elle-même. La raison peut se partager entre les hommes, sans se diviser; elle demeure tout entière en chacun, car elle est tout entière en Dieu, qui est l'être de tout être. Aussi la raison a-t-elle ce privilège que celui qui la désire pour soi ne peut manquer de la désirer en même temps pour autrui; celui qui veut posséder la raison ne la possédera-t-il pas plus intimement et plus profondément, quand il sera entouré d'hommes raisonnables comme lui? D'une part, c'est à la condition de suivre la raison que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres; d'autre part, le retentissement qu'ont en nous les affections des autres, la communauté de joie qui les unit à nous, ne peuvent manquer de nous affermir et de nous assurer dans la voie de la raison (2). Tandis que, dans la passion, l'homme qui aime est agité par la peur et par la défiance, au point de n'oser vanter les charmes de l'objet aimé sans trembler d'être trop écouté, plus l'homme aime la raison, et plus il a purgé son amour de toute jalousie, plus il souhaite, plus il favorise le succès de ses

(1) *Eth.*, IV, 37; I, 214.
(2) *Ibid.*, *Sch.* I; I, 214.

émules ; leur succès fait en quelque sorte partie du sien propre (1). Cet amour universel pour l'humanité, qu'inspire l'amour de la raison, est porté à son terme et à sa perfection le jour où l'homme découvre l'essence universelle de la raison, commune à tous les hommes, essence qui est Dieu même. Telle est l'origine du sentiment qui s'appelle proprement le sentiment religieux, des actions conformes à ce sentiment qu'on appelle les actions pieuses. La religion et la pitié, en qui s'identifient, comme en leur principe commun, notre activité individuelle et notre activité sociale, sont au sommet de la vie rationnelle. Dieu, l'être infiniment infini sans lequel rien ne peut exister, sans lequel rien ne peut être conçu, est l'être souverainement utile, le bien souverain de l'esprit ; la connaissance de Dieu, objet suprême de l'intelligence, marque la plus haute perfection de l'âme; c'est elle qui donne à l'homme sa vertu absolue, par elle il comprend (2). Aussi la religion est-elle, par définition même, exclusive de toute tristesse et de toute haine. C'est contredire à son essence que de la faire résider dans la crainte : la crainte ne peut engendrer que la superstition (3). L'homme qui a la raison ne songe jamais qu'au bien; c'est en songeant au bien, que par conséquence indirecte il fuit le mal (4). C'est une contradiction plus évidente encore de prétendre que plus l'homme a de raison, plus il doit avoir d'humilité, que plus il possède de puissance véritable, plus il doit

(1) *Eth.*, IV, 36 ; I, 213.
(2) *Eth.*, IV, 28 ; I, 207.
(3) *Theol. Pol.*, Præf. ; I, 369.
(4) *Eth.*, IV, 63 Cor. ; I, 235 : « Cupiditate, quæ ex Ratione oritur, bonum directe sequimur, et malum indirecte fugimus. »

s'affliger de son impuissance (1). En réalité, la religion et la tristesse sont choses directement opposées : la tristesse pour l'homme, c'est d'être une partie de la nature où les choses se reflètent mutilées et confuses; la tristesse est ce qui nous éloigne de l'infini, ce qui nous éloigne de Dieu. Nous condamner à la tristesse, c'est nous condamner à ne jamais connaître le Dieu éternellement présent, à rester étranger à la véritable religion (2). Mais la joie qui marque en nous le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, y marque naturellement aussi l'approche de la divinité ; plus nous nous remplissons de joie, et plus nous participons à la nature divine (3). La religion est donc joie pure, la religion est pur amour ; aussi ne cesse-t-elle de nous porter où nous portait la raison. Elle nous pousse par conséquent à cultiver et à développer l'intelligence des autres, afin de les amener à penser et à désirer comme nous, car c'est là une partie de notre félicité. Un tel effort s'oppose nettement à l'effort de l'ambition ou de l'orgueil, si souvent cachés sous les apparences de la religion; l'ambitieux prétend plier les autres en dépit d'eux-mêmes à ses caprices particuliers, et son ambition est féconde en tristesses, en haines, en jalousies; elle nuit souvent à l'union des hommes, c'est-à-dire que, suivant la définition de Spinoza, c'est une œuvre honteuse. Par la raison, au contraire, et par la religion, le sage ne cherche qu'à adapter les hommes à eux-mêmes, à les faire pénétrer davantage

(1) *Eth.*, IV, App. XXI ; I, 246 : « Abjectioni falsa pietatis et religionis species inest. »
(2) *Eth.*, IV, App. XXI ; I, 249.
(3) Lettre XIX (31) à Blyenbergh ; II, 69.

dans leur véritable nature, à accroître davantage en eux la part de l'être, de l'action, de la raison. Son œuvre a pour effet de fortifier l'amitié que les hommes se portent les uns aux autres ; elle est, suivant la définition de Spinoza, une œuvre honnête (1).

Or de quelles armes se sert la religion, pour réaliser cette communion de l'humanité, si ce n'est de la raison elle même ? La crainte, si souvent salutaire parmi les ignorants, est un lien artificiel et précaire : la pitié, qui se laisse émouvoir à de fausses larmes et à de fausses infortunes, est, elle aussi, incapable d'assurer une concorde sincère et profonde (2). Pour la charité, il est vrai que les hommes, ceux surtout qui n'ont pas de quoi se procurer les moyens de soutenir leur existence, se laissent facilement vaincre par les libéralités ; et c'est pourquoi la raison ordonne au sage de ne rien refuser des richesses qu'il possède. Mais il n'est pas possible à un particulier de subvenir à toutes les indigences qui se présentent, ses richesses n'y suffiraient pas ; cela ne lui est même pas utile puisqu'un seul esprit ne peut former une amitié qui s'étende à tous les hommes : aussi faudra-t-il que le sage se résigne à laisser des indigences qu'il ne secourt pas par lui-même. C'est à la société tout entière qu'incombe le soin des pauvres : c'est l'utilité générale qui y est intéressée (3). Pour établir la concorde entre les hommes, pour faire que tous les individus ne forment plus qu'un individu, le sage emploiera donc la raison toute seule ; la vertu consiste à conduire tous les autres hommes à la

(1) *Eth.*, IV, 37. *Sch.* I ; I, 215.
(2) *Eth.*, IV, App., XVI ; I, 245.
(3) *Eth.*, IV, App., XVII ; I, 245.

raison, non moins qu'à s'y conduire soi-même. A côté de la force d'âme qui résume toute la morale individuelle, il y a la générosité qui résume toute la morale sociale. Ce sont les deux faces du courage rationnel, de la *Fortitudo* ; réunies, elles assurent la grandeur et la véritable liberté de l'homme (1). « Or, c'est l'amour et la générosité, ce ne sont point les armes, qui conquièrent les cœurs (2). » « Aussi, ajoute Spinoza, celui qui désire, soit par ses conseils, soit par ses actes, aider les autres à jouir avec lui du souverain bien, celui-là s'efforcera surtout de se concilier leur amour, et non de se faire admirer pour laisser son nom à une doctrine, ou de fournir quelque prétexte que ce soit à l'envie. Ensuite, dans les conversations communes, il évitera de parler des vices des hommes, il prendra soin de ne pas insister sur leur impuissance; mais, au contraire, il mettra en pleine lumière la vertu, c'est-à-dire la puissance de l'homme, et la voie qui le mène à la vertu : de telle sorte que ce ne soit ni la crainte ni l'aversion, mais bien le seul sentiment de la joie qui pousse les hommes à vivre conformément aux préceptes de la raison (3). » Tandis que les théologiens et les satiriques se plaisent à accabler l'homme de leurs malédictions et de leurs railleries, qu'ils croient faire œuvre divine en le ravalant à la condition des bêtes dépourvues de raison (4), le sage s'attachera à cultiver dans l'homme toutes les semences de raison, dont le développement conduit à la

(1) *Eth.*, III, 58. *Sch.*; I, 171, et IV, 73. *Sch.*; I, 241.
(2) « Animi tamen non armis, sed Amore et Generositate vincuntur. » *Eth.*, IV, App., X; I, 244.
(3) *Eth.*, IV, App., XXV; I, 247.
(4) *Eth.*, IV, 35. *Sch.*; I, 212. Cf. *Polit.*, I, 1 ; I, 281.

véritable liberté. L'éducation morale sera donc l'objet de ses soins particuliers (1); au lieu de lier, comme on fait communément, une joie et une tristesse artificielles à des actions qui d'elles-mêmes sont indifférentes, qui ne prennent de valeur que par une convention arbitraire et toujours changeante (2), il s'efforcera d'accroître dans l'enfant la faculté d'agir conformément à la raison. Si tel est le but qu'on se propose en se mariant, le mariage n'a rien qui répugne à la raison; au contraire, il sera de nature à affermir l'union plus étroite des individus, à les mener d'un effort commun à la vie libre (3).

Pourtant les forces d'un esprit seul sont nécessairement restreintes, son action limitée. L'homme libre doit vivre au milieu d'ignorants qui, à cause de leur ignorance même, sont sujets aux passions les plus dangereuses : ils sont ambitieux, envieux, orgueilleux; l'homme libre n'aura-t-il pas à souffrir de leur haine et de leurs persécutions? Ne seront-ils pas un obstacle à sa conservation? Ne vaudra-t il pas mieux qu'il se prive de leurs services et se retire dans la solitude? Non; le sage sait que la société des hommes, même ignorants, est de la première utilité pour le développement de son être et de sa raison (4); entre deux maux il sait choisir le moindre. Aussi accepte-t-il de bon cœur l'autorité du gouvernement constitué; il obéit sans hésitation à toutes les décisions de l'État, non par crainte ou par espérance, car il est étranger aux passions qui ont tant d'efficacité sur la mul-

(1) *Int. Em.*; I, 6.
(2) *Eth.*, III, App. Def. XXVII Explic. ; I, 179.
(3) *Eth.*, IV, App., 20 ; I, 246.
(4) *Eth.*, IV, 73 ; I, 241.

titude, mais parce qu'il a compris l'utilité de l'institution sociale, et que librement il en a voulu dans son esprit toutes les conséquences (1). Il n'est pas un sujet qui subit malgré lui une force plus grande que la sienne; il est un libre associé qui, en se soumettant à la discipline de la cité, si absurde ou si tyrannique qu'elle soit, ne cesse pourtant pas de suivre sa raison seule (2). Mais, si le sage consent volontiers à entrer en relation avec les ignorants, il sait qu'il convient de prendre des précautions pour demeurer libre au milieu d'eux. Comme les hommes sont portés à juger de tout d'après leur propre esprit, il serait difficile, après avoir reçu leurs bienfaits, de ne point les leur rendre sous la forme où ils s'y attendent, c'est-à-dire en renonçant à suivre la raison pour se conformer à leur jugement particulier. Et d'autre part, en refusant leurs bienfaits, on peut avoir l'air de les mépriser ou d'avoir peur de les rendre par avarice, de sorte qu'en fuyant la haine des hommes on risquerait encore de les offenser. Aussi le sage qui vit parmi les ignorants s'efforcera-t-il d'éviter leurs bienfaits, dans la mesure où il le pourra (3). Enfin, si, malgré ses efforts, les ignorants le poursuivent de leur haine, on ne le verra ni s'étonner ni se plaindre que l'ignorance produise ce qui est la conséquence nécessaire de l'ignorance ; il supportera d'un esprit toujours égal leurs injures et leurs persécutions. Ses ennemis veulent lui faire du mal ; mais il s'en ferait plus encore à lui-même s'il cherchait à se venger d'eux. C'est le pire moyen de combattre la haine,

(1) *Eth.*, 37. *Sch.* II ; I, 217.
(2) *Eth* , IV. 73; I, 241.
(3) *Eth.*, 10. 70 ; I, 23.

que d'y opposer une haine plus forte; le bon combat, le vrai combat, c'est celui de l'amour contre la haine : « Celui qui veut payer de sa haine les injustices qu'il a souffertes, celui-là est assuré de vivre malheureux. Mais celui qui, au contraire, travaille à chasser la haine à force d'amour, celui-là combat avec joie et avec sécurité; il résiste avec la même facilité à un homme et à plusieurs, et il n'a guère besoin du secours de la fortune. Ceux qu'il a vaincus lui cèdent avec joie, car leur défaite est non pas diminution, mais accroissement de force : conséquences qui découlent si clairement des définitions de l'amour et de l'intelligence, qu'il n'est pas besoin de démontrer chacune d'elles en détail (1). » Le sage ne hait donc pas ses ennemis, il ne les craint pas; s'il cherche à triompher de leur inimitié, ce n'est pas pour fuir un danger, c'est en songeant à leur seul bien, en travaillant à leur salut. L'œuvre de la générosité, c'est d'élever les ignorants à la raison et à la liberté.

Alors, avec ceux qui sont devenus libres, le sage peut former au sein de la société commune une société idéale dont la raison seule est à la fois la règle et le but. Tandis que l'orgueilleux aime à s'entourer de flatteurs et de parasites dont les propos intéressés gonflent à ses propres yeux son importance imaginaire, qu'il redoute et fuit la présence des hommes généreux qui le rappellent à la vérité et à la raison (2), les hommes libres se recherchent les uns les autres et s'unissent d'une union qui ne peut manquer d'être parfaitement loyale et sincère (3). Qu'on

(1) *Eth.*, IV, 46. *Sch.*; I, 223.
(2) *Eth.*, IV, 57 ; I, 228.
(3) *Eth.*, IV, 72 ; I, 240.

suppose en effet que l'un d'eux ne s'allie aux autres qu'en parole, qu'il soit dans le fond du cœur leur ennemi, et qu'il les trahisse dès qu'il y trouvera son avantage, comme ce que la raison conseille à l'un, elle le conseille à tous avec la même autorité, tous les membres de la société agiront avec mauvaise foi les uns vis-à-vis des autres, et leur union sera détruite; de telle sorte que l'œuvre de la raison aura été de ruiner la société fondée sur la raison, ce qui est absurde. L'universalité même des notions de la raison garantit que la conduite des hommes raisonnables demeurera conforme à l'intérêt général. Fût-ce au prix de la vie, ils s'interdiront toute perfidie, car la perfidie est de nature à compromettre l'existence de la société elle-même. L'amitié des hommes libres est donc solide et sûre; les hésitations, les précautions dont le sage usait avec les ignorants, sont inutiles à leur égard ; car, eux, et eux seuls, ils savent rendre les bienfaits comme il convient de les rendre; seuls, ils savent pratiquer la vertu de la reconnaissance (1). Leur société est donc ce qu'il y a de plus utile au sage; par elle, il semble que sa puissance redouble, et avec elle cette satisfaction, cette paix intérieure qui est la fin de tous nos désirs; au milieu des hommes libres, le sage se repose dans sa force et dans sa joie.

Tel est le plus haut point où nous élève la connaissance du second genre. L'homme est demeuré un être fini, une partie de la nature; mais il a conçu l'ordre universel où tout s'enchaîne suivant une rigoureuse nécessité qui vient de Dieu; « par suite il sait que tout ce

(1) *Eth.*, IV, 71 ; I, 239 sqq.

qu'il juge nuisible et mauvais, tout ce qui lui semble impie, horrible, injuste et honteux provient de ce qu'il regarde les choses à travers des conceptions désordonnées, mutilées, confuses ; aussi s'efforce-t-il avant tout de concevoir les choses telles qu'elles sont et d'écarter tous les obstacles à la vraie connaissance, comme la haine, la colère, l'envie, la raillerie, l'orgueil ; il s'efforce de bien vivre et d'être dans la joie ». Pour y parvenir, il faut que l'homme soit dans le milieu auquel il lui soit le plus facile de s'adapter, sans avoir besoin pour cela de subir de grands changements. Or, pour l'homme, ce milieu est évidemment l'humanité. Donc c'est au sein de l'humanité que l'homme arrivera à la perfection de sa nature, qu'il prendra conscience de l'union de son esprit avec l'univers. Ainsi sera accompli le progrès de la moralité par la connaissance du second genre. Spinoza en marque avecprécision la portée et la limite dans la dernière des règles qui forment l'appendice à la quatrième partie de l'*Ethique* : « La puissance humaine est tout à fait bornée, et elle est infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; aussi n'avons-nous pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont en des hors de nous. Cependant nous supporterons d'un esprit égal les événements qui contrarient notre intérêt, si nous avons conscience que nous avons fait ce que nous avions à faire (1) et que les forces dont nous disposions ne pouvaient pas aller jusqu'à nous permettre d'éviter ces événements, et qu'enfin nous sommes une partie de la nature, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons ces

(1) « Si conscii sumus, nos functos nostro officio fuisse. »

choses clairement et distinctement, alors cette partie de notre être qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure partie de nous y trouvera son plein repos et s'efforcera de persévérer dans ce repos. Car, en tant que nous comprenons, nous ne pouvons rien désirer, si ce n'est cela même qui est nécessaire, et nous ne pouvons trouver de repos absolu que dans la vérité; et c'est pourquoi, en tant que nous comprenons, l'effort de la meilleure partie de nous-même s'accorde avec l'ordre de la nature entière (1). »

(1) *App.*, XXXII ; I, 249.

CHAPITRE VII

L'ÉTERNITÉ

Par la connaissance du second genre, l'homme s'est conçu lui-même, il s'est posé dans la nature comme une partie dans un tout (1). Or une telle relation laisse subsister, entre l'homme et la nature, une certaine distinction, partant une certaine opposition. Le tout est extérieur à la partie, les destinées de la partie ne sauraient se confondre avec les destinées du tout; aussi l'union avec la nature demeure-t-elle toujours imparfaite et précaire; la tranquillité du sage est faite de résignation autant que de joie naturelle. Cette unité abstraite, au delà de laquelle le raisonnement ne peut s'élever, n'est donc pas la véritable unité; elle suppose au-dessus d'elle une unité d'un ordre supérieur, l'unité parfaite de la réalité totale. De même que la multiplicité des individus, telle que la posait la connaissance du premier genre, impliquait une loi qui leur fût commune, de même la communauté de la loi générale implique à son tour l'identité de leur essence interne. Ainsi, comme l'unification est la fonction propre de l'esprit, et comme il appartient à une puissance spontanée de se développer jusqu'à ce qu'elle

(1) *Eth.*, III (*init.*); I, 124.

ait intégralement rempli sa fonction, on est nécessairement conduit à concevoir d'une troisième manière l'essence de l'homme, ou, peut-être plus exactement, à concevoir une troisième essence de l'homme.

Cette nouvelle science de l'homme suit la même méthode que les sciences précédentes. Elle a pour point de départ la nature du corps ; d'où elle déduit, en vertu du parallélisme entre l'étendue et la pensée, la nature de l'âme. Or, du point de vue de la réalité concrète, le corps ne peut plus être considéré comme un mode fini ; un être fini est nécessairement une abstraction ; ce qui est réel, ce n'est pas l'individu séparé de l'univers, ce n'est pas la loi qui relie l'individu à l'univers, c'est l'univers lui-même, c'est la totalité, et cette totalité elle-même envisagée non pas comme une somme qui aurait besoin de ses parties pour exister, qui serait conditionnée par elles et par conséquent postérieure à elles, mais comme une unité qui trouverait en soi la raison interne de son existence, comme une unité substantielle. Ce qui est réel, c'est l'étendue indivisible et infinie, car elle exprime l'essence de Dieu, c'est-à-dire qu'elle participe immédiatement à l'unique réalité qui soit sans réserve et sans restriction. Il est donc vrai que, pris en lui-même, séparé de la substance qui est en quelque sorte le lieu de l'existence, le mode fini n'a plus que la valeur illusoire d'un être de raison, d'un auxiliaire de l'imagination ; on n'en obtient la droite intelligence qu'à la condition de le rattacher à la substance (1). Un être existe, non par sa limite qui n'est qu'une détermination extrinsèque, mais par le principe

(1) Lettre XII (29) à L. Meyer ; II, 43.

intérieur dont il tient l'être et la force pour persévérer dans l'être. Le principe du corps, c'est l'étendue; le principe de l'étendue, c'est Dieu ; en réalité donc, le corps, c'est Dieu. Tout être particulier enveloppe en lui, comme la conséquence son principe, l'éternelle et infinie essence de Dieu (1). Donc, l'âme étant l'idée du corps, l'âme se définira par l'idée de Dieu ; toute idée, que ce soit l'idée d'un tout ou l'idée d'une partie, a sa raison d'être dans l'essence éternelle et infinie de Dieu (2), essence que l'âme saisit sous la forme de l'attribut de la pensée, et à laquelle elle participe grâce à la pensée, comme le corps y participait par l'attribut de l'étendue. Toute pensée, par conséquent, devient la pensée de Dieu, et l'activité de l'âme consiste tout entière dans cette pensée unique, qui constitue une connaissance d'un genre nouveau, la connaissance du troisième genre (3).

L'esprit passe du second genre de connaissance au troisième par le progrès spontané de sa puissance, car il va de l'affirmation à l'affirmation, de la vérité à la vérité. La connaissance du second genre était déjà adéquate, en ce sens qu'elle avait pour objet la nature universelle ; mais elle n'en demeurait pas moins partielle, puisqu'elle ne retenait de cette nature totale que les propriétés communes, que les lois abstraites. Or il est de l'essence de la raison d'aller de la partie au tout, car la partie a dans le tout ses conditions d'intelligibilité et par suite d'existence. La partie est une conséquence ; le principe, c'est le tout. A mesure qu'il détermine un plus grand nombre de lois,

(1) *Eth.*, II, 45 ; I, 114.
(2) *Eth.*, II, 47. *Sch.* ; I, 115.
(3) *Eth.*, II, 40. *Sch.* ; I, 110.

l'esprit acquiert une connaissance plus totale, si l'on peut dire, de la nature ; en même temps, il ramène cette connaissance totale vers un principe unique, jusqu'à ce qu'enfin il ait atteint l'Être en qui s'unissent et la réalité infinie, puisqu'il est la totalité, et l'intelligibilité absolue, puisqu'il est l'unité, jusqu'à ce qu'il ait atteint Dieu. Le troisième genre de connaissance est donc celui qui connaît Dieu, et, comme Dieu est la cause de toutes choses, des essences et des existences, qui connaît toutes choses en Dieu. Il n'a donc pas une autre matière que les deux premiers genres de connaissance ; ce sont les mêmes problèmes que l'esprit se pose tour à tour de trois façons différentes. S'agit-il, pour prendre l'exemple que donne Spinoza, de calculer une quatrième proportionnelle à trois nombres donnés : les marchands font les opérations nécessaires, en se rappelant la règle que leur maître leur a enseignée autrefois sans leur en expliquer la démonstration, ou bien en la tirant de calculs qu'ils ont faits sur des nombres très simples, procédé qu'ils tiennent pour infaillible parce que l'expérience en a toujours vérifié la justesse ; mais ils ne sauraient donner la raison des opérations qu'ils font, ni en fournir une preuve indiscutable ; ils ont la connaissance du premier genre. Les mathématiciens, suivant la connaissance du second genre, appliquent une règle dont ils démontrent la légitimité par le raisonnement, en s'appuyant sur la nature et les propriétés des proportions ; mais ils ne voient pas encore la proportionnalité adéquate des nombres donnés. Quand ils la voient, enfin, ce n'est plus en vertu de telle ou telle proportion, de telle ou telle démonstration, c'est sans faire aucune opération, c'est par intui-

tion (1). La connaissance du troisième genre, connaissance intuitive qui marque le degré le plus élevé de la science, ne comporte donc pas de division, d'analyse ; elle ne procède point par moments distincts qui correspondraient chacun à une partie définie de la réalité ; elle est une synthèse qui comprend tout être dans son indécomposable unité, car elle considère en lui non pas sa limite, sa négation, mais son essence positive, son affirmation intérieure. Par suite, elle n'est pas une science toute formelle, qui tourne autour des choses, pour en décrire les propriétés générales, sans pénétrer dans l'intimité d'une essence spéciale ; elle est une science concrète qui saisit chaque être singulier dans la source même de sa réalité singulière, dans sa cause immanente (2) ; ce n'est pas une perception purement externe des choses, c'en est un sentiment, une jouissance (3). Dans l'intuition, la pensée est intimement unie à l'être, elle est l'être même ; l'âme n'est pas sujet, elle n'a pas d'objet, car sujet et objet ne font plus qu'un, elle est exactement ce qu'elle connaît.

Il est donc vrai que le troisième genre de connaissance entraîne un troisième genre d'existence ; au progrès de la dialectique correspond une transformation de la nature elle-même. L'homme était d'abord un individu séparé de l'univers ; il est ensuite devenu la loi rationnelle suivant laquelle cet individu se rapporte à l'univers ; et voici qu'il est enfin un mode immédiat qui découle directement

(1) *Int. Em.*, I, 9 et *Eth.*, II, 40. *Sch.* ; I, 110. Cf. K. V., II, 1 ; II, 303 sqq et Janet 55.

(2) *Eth.*, V, 36. *Sch.* ; I, 273.

(3) *Een gevoelen en genieten van de zaake zelve.* K. V., II, 2 ; II, 303 et Janet 56.

de l'attribut auquel il est rattaché (1). Il acquiert ainsi comme une essence nouvelle. Spinoza le déclare en termes exprès (2) : entre le juste qui a une idée claire de Dieu, qui rapporte à cette idée ses œuvres et ses pensées, et le méchant qui ne possède pas cette idée de Dieu, qui rapporte ses œuvres et ses pensées aux choses de la terre, il y a une différence non de degré, mais d'essence, différence qui retentit sur la vie entière : « Quoique chaque individu vive content de sa nature et s'en réjouisse, cette vie dont chacun est content et cette joie ne sont autre chose que l'idée ou l'âme de ce même individu ; et ainsi la joie de l'un a une nature aussi différente de la joie de l'autre que l'essence de l'un de l'essence de l'autre (3). »

Du point de vue de la connaissance du troisième genre, la notion de l'essence et la relation de l'essence à l'existence vont prendre une signification nouvelle. En effet, l'imagination — connaissance du premier genre — saisit l'individu sensible qui à un moment donné occupe une partie de l'espace ; puis la science abstraite — connaissance du second genre — retient de l'expérience de l'individu les conditions qui permettent de le concevoir, qui constituent son essence. L'essence et l'existence sont alors en réciprocité : l'essence rend intelligible l'existence ; mais l'existence seule apporte la réalité à l'essence ; la chose disparue, l'essence disparaît (4). Or il n'en est plus de même, une fois que la connaissance s'est dégagée de l'ordre de l'expérience qui est seulement auxiliaire et provisoire

(1) *Eth.*, V, 40. *Sch.* ; I, 276.
(2) Lettre XXXIII (36) à Blyenbergh ; II, 116.
(3) *Eth.*, III, 57 ; I, 170.
(4) *Eth.*, II, 10. *Sch.* ; I, 85.

pour atteindre en lui-même l'ordre intellectuel des essences (1). L'essence de l'homme est alors une vérité fondée sur le système total des essences qui constitue l'idée de Dieu; elle est indépendante de l'existence sensible : « car l'essence idéale des choses est la même après qu'elles ont commencé d'exister et avant leur existence » (2).

Que l'essence soit ainsi à elle-même sa propre existence, c'est, dit Spinoza, une chose unique (3) et qu'il est impossible d'expliquer exactement. Voici, pourtant, l'exemple qui, tout inadéquat qu'il est, nous servira d'illustration : Traçons dans un cercle deux sécantes qui se coupent, D et E; les rectangles construits sur leurs segments respectifs sont équivalents. Si cette équivalence n'est pas une propriété observée seulement sur ces sécantes particulières et qui ne leur appartiendrait peut-être que par hasard, si elle est déduite par le raisonnement comme une conséquence nécessaire de la définition du cercle, la proposition, démontrée sur un couple déterminé de sécantes, est valable pour l'infinité de sécantes qui peuvent être inscrites dans le cercle. La propriété mathématique qui constitue l'essence des sécantes est donc vraie, indépendamment du fait que telle ou telle a été tracée effectivement sur le papier ; en d'autres termes, les sécantes existent pour le géomètre avant d'être tracées, et à titre d'essences idéales, tandis que quelques-unes sont, en outre, pourvues de l'existence sensible. Les sécantes données dans l'expé-

(1) *Int. Em.*; I, 33.

(2) « Nam earum essentia idealis eadem est postquam existere inceperunt, quam antequam existerent. » *Polit.*, III ; I, 284.

(3) *Eth.*, II, 8. *Sch.*; I, 82.

rience sont une chose ; l'idée générale qui est extraite de ces données empiriques est autre chose, et il y a enfin une troisième chose : l'essence, vérité intrinsèque, vérité éternelle, qui est une réalité singulière. Une équation telle que $dd' = ee'$, qui exprime « l'adéquate proportionnalité » des segments tracés sur les sécantes, manifeste, en conformité avec l'interprétation spinoziste de la science, la réalité de l'essence particulière affirmative.

Pour dégager de toute équivoque la doctrine de l'éternité, il suffira d'appliquer à l'homme ces trois conceptions de l'existence, qui sur l'exemple des sécantes inscrites dans le cercle se distinguent si nettement en figure sensible, en représentation générale, en équation algébrique.

Tout d'abord, il semble que l'homme existe comme individu. Ce qui permet de lui attribuer l'« actualité », c'est qu'il occupe telle ou telle partie de l'espace, telle ou telle partie de la durée, et c'est cela aussi qui le caractérise comme étant tel ou tel individu. Toute connaissance débute par l'étude des propriétés qui sont liées aux manifestations sensibles de l'existence; mais l'étude exclusive de ces propriétés sensibles conduirait à une recherche indéfinie, qui se perdrait dans la série des circonstances accidentelles, sans jamais rien rencontrer qui ait une valeur intrinsèque. L'individualité, en effet, n'est autre chose qu'une proportion définie de repos et de mouvement entre les éléments de la matière (1). Si, à travers les changements perpétuels dont toute chose est le siège, cette proportion est conservée, comme elle l'est pour une série de triangles sembla-

(1) *Eth.*, II, Ax. après la proposit. XIII ; I, 88, sqq.

bles de plus en plus grands, l'individualité subsiste. Si la proportion est modifiée, comme dans la transformation d'un triangle équilatéral en triangle simplement isocèle, l'individu primitif fait place à un individu nouveau. La différence de ce qu'on appelle la vie et de ce qu'on appelle la mort se ramène à une différence de rapport. La mort n'est pas l'anéantissement de l'être ; elle est la fin de l'ancien individu, la naissance de l'individu nouveau. C'est un phénomène qui pourra donc se produire à l'intérieur même de la vie, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'un cadavre : il suffit qu'aux variations lentes et continues qui permettent le jeu régulier de la mémoire, les circonstances substituent des variations brusques et discontinues : alors il y a, sans interruption apparente de la vie organique, une transformation qui équivaut en réalité à la mort. C'est de quoi Spinoza donne l'exemple suivant : « J'ai entendu dire qu'un poète espagnol, après une maladie, demeura, même guéri, dans un oubli si complet de son existence antérieure qu'il ne voulait point croire que les fables et les tragédies qu'il avait autrefois écrites, étaient réellement de lui ; et certainement on aurait pu le prendre pour un enfant né avec la taille d'un adulte, s'il avait oublié en même temps sa langue maternelle. Et, ajoute-t-il, si ce fait paraît incroyable, que dire des enfants ? Est-ce qu'à un homme fait, sa nature d'enfant ne semble pas si différente de la sienne, qu'il ne pourrait pas se convaincre qu'il a été lui-même enfant, s'il ne le présumait pour lui d'après l'exemple des autres (1) ? » Exemples tellement significatifs que la prudence de Spinoza s'en

(1) IV, 39. *Sch.* ; I, 218.

inquiète : après avoir averti de l'importance qu'elle a pour la doctrine de l'éternité (1), il interrompt brusquement le développement de sa pensée, afin, dit-il, que les superstitieux n'y trouvent pas matière à des questions nouvelles (2). En fait, cette réserve même souligne la hardiesse de la conclusion spinoziste : l'individualité attribuée à tel ou tel être par sa place déterminée dans le temps est, à travers les transformations sans fin des mouvements ou des idées, une apparence plus ou moins constante, un accident plus ou moins durable (3) ; mais ce qui est né avec le temps est destiné à disparaître avec le temps. Pour l'individu dont l'imagination a rempli toute la pensée, dont la passion a dirigé toute la conduite, il ne saurait y avoir ni salut ni résurrection. L'immortalité « après la mort (4), » l'immortalité individuelle, est un fantôme, un monstre produit par de la confusion entre la mémoire et la raison, entre la durée et l'éternité (5).

Or, si on nie l'immortalité de la substance individuelle, n'est-ce pas afin d'affirmer l'éternité de la substance impersonnelle ? Retranchez des hommes les particularités qui caractérisent tel ou tel individu, il reste l'homme en soi, la réalisation de la notion générique dans l'ordre de l'absolu ;

(1) *Ibid.*, : « Quantum hæc Menti obesse vel prodesse possunt in quinta parte explicabitur. »

(2) *Ibid.*, I, 219 : « Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quæstiones, malo hæc in medio relinquere. »

(3) Cf. le récit que Leibniz a laissé de sa conversation avec Tschirnhaus sur l'*Ethique* encore inédite : « Credit [*Spinoza*] quamdam Transmigrationem Pythagoricæ speciem omnium mentes ire de corpore in corpus. » (*Catalogue des manuscrits de Hanovre*, Bodemann, 1895, p. 103.)

(4) *Eth.*, V, 34. *Sch.* ; I, 272.

(5) *Ibid.*

tout au moins il reste une faculté de l'homme qui appartient à tous les hommes, l'intelligence par exemple, sorte de réservoir commun auquel les intelligences individuelles viendraient s'alimenter. Spinoza n'aurait échappé à la doctrine vulgaire de l'immortalité que pour professer l'éternité panthéistique, l'averroïsme. Mais la question est de savoir si on peut imposer à la logique de Spinoza, logique issue de la science cartésienne, l'alternative où la logique de la scolastique est condamnée à se débattre. L'idée générale n'est pas l'essence : la représentation générique de la sécante est une image composite ; mais l'essence de la sécante est sa relation au cercle. Ou encore, si je veux obtenir l'idée générale de la tangente au cercle, j'extrais des tangentes que je vois un caractère commun : droite qui touche la circonférence en un point ; si je veux obtenir l'essence de la tangente, je considère un mouvement particulier, mouvement dans l'espace et mouvement correspondant dans l'esprit, qui permet de définir la tangente comme position limite d'une sécante dont les points au contact se rapprochent de plus en plus. La notion transcendantale de l'homme ne saurait donc être le sujet de l'éternité ; la notion transcendantale est une virtualité confuse qui n'intéresse que la commodité du langage (1) ; Dieu ne connaît pas les choses par abstraction ; il ne forme pas de définitions génériques (2). D'autre part, en refusant de réduire l'éternité de l'âme à l'éternité d'une forme logique, d'un cadre vide, Spinoza se trouve bien d'accord avec la critique nominaliste contre la chimère

(1) *Eth.*, II, 40. *Sch.* I ; I, 108.

(2) « Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones. » Lettre XIX (32) à Blyenbergh ; II, 67.

des universaux; mais cet accord ne porte que sur la partie négative de la doctrine. La scolastique, qui ne connaît que les deux premiers genres de connaissance, est tenue de choisir entre l'image individuelle et l'idée générale, tandis que, pour Spinoza, au-dessus de l'une et de l'autre est l'essence intelligible. Une fois le réalisme écarté, se pose l'alternative véritable entre l'actualité de l'individu et l'actualité de l'essence : « Il y a deux façons pour nous de concevoir les choses comme actuelles : ou en tant que nous les concevons existant en relation à un temps et à un lieu déterminés, ou en tant que nous les concevons contenues en Dieu et découlant de la nécessité de la nature divine (1). »

« Or, ajoute Spinoza, les choses conçues de cette seconde façon, comme vraies ou réelles, nous les concevons sous la catégorie de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence infinie et éternelle de Dieu (2). » L'éternité de l'âme n'a donc rien de commun avec la conservation de la personne, avec la trace des événements qui l'ont intéressée; elle ne saurait s'appuyer sur le souvenir d'une existence passée. Conception paradoxale sans doute pour le sens commun, parce que le sens commun qui est substantialiste l'interprète malgré soi dans les formes de l'imagination substantialiste. Mais l'âme n'est point, pour Spinoza, une substance; elle est une idée. Peut-être les images produites à un moment du temps et sur un point de l'espace requièrent-elles un substrat individuel numériquement distinct du substrat auquel se rapportent d'autres images produites

(1) *Eth.*, V, 29. *Sch.*; I, 269.
(2) *Ibid.*

à un autre moment et sur un autre point; l'idée, considérée comme pure essence intelligible, a une valeur intrinsèque; elle est une réalité par soi, car il lui suffit d'être vraie pour être réelle. Elle n'est point soumise à la catégorie du nombre qui s'applique à l'ordre de l'existence, non à l'ordre de l'essence (1), et en ce sens elle est une réalité singulière, une essence particulière affirmative (2). Il faut seulement prendre garde à la confusion que Spinoza signale en termes exprès (3) : il ne s'agit plus d'une unité qui se distinguerait des autres unités d'une même espèce par des particularités d'espace et de temps; nous sommes dans une sphère où il n'y a plus de place pour l'opposition de l'unité et de la multiplicité. Tandis que la singularité de l'individu rendait l'être d'autant plus faible qu'il s'isolait davantage du reste de la nature et s'en imaginait plus indépendant, la singularité de l'essence insère l'être dans le système des essences intelligibles, et fonde son éternité sur l'éternité de ce système. La vérité de la sécante n'est pas liée aux lignes particulières qui sont tracées sur le papier; elle est fondée sur sa connexion avec le cercle. De même la vérité de l'homme, ce n'est pas l'idée générale extraite des individus distincts dans l'espace et dans le temps; c'est sa connexion avec l'idée de Dieu : « En Dieu est nécessairement donnée l'idée qui exprime sous la catégorie de l'éternité l'essence de tel ou tel corps humain (4). » Autrement

(1) Lettre L à Jarigh Jelles ; II, 184.

(2) *Int. Em.*; I, 32.

(3) *Eth.*, V. 37. *Sch.* ; I, 274.

(4) « In Deo tamen datur necessario idea, quæ hujus et illius corporis humani essentiam sub æternitatis specie exprimit. » *Eth.*, V, 22 ; I, 266.

dit, l'âme qui est l'idée de ce corps éternel n'est pas l'idée générale du corps humain ; car l'idée générale est une abstraction relative aux expériences diverses qu'elle permet de résumer dans un mot ; c'est l'essence particulière affirmative qui rentre comme réalité actuelle dans le système de pensée correspondant à l'étendue infinie : « L'âme en tant qu'elle comprend est un mode éternel de pensée qui est déterminé par un autre mode éternel de pensée, et celui-ci de nouveau par un autre, et ainsi à l'infini ; de sorte que tous ensemble constituent l'intelligence éternelle et infinie de Dieu (1). »

De là le caractère de l'éternité spinoziste. Elle n'est pas quelque chose qui s'ajouterait du dehors à l'individu, un don qu'il recevrait à l'heure de la mort ou à l'heure du jugement en récompense de ses mérites antérieurs ; elle est une réalité intérieure à l'être, consécutive de l'être, et qui se manifeste par un sentiment actuel, par une expérience profonde. Abstraction faite de toute relation avec la mémoire dont il y aurait contradiction à invoquer ici le témoignage, « nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels ; car l'âme ne sent pas moins ce qui est l'objet de ses conceptions intellectuelles que ce qui est objet de mémoire : l'âme a des yeux pour voir et observer les choses, ce sont les démonstrations elles-mêmes (2) ». Quelle sera donc cette démonstration, sinon l'intelligence du lien qui du dedans unit notre pensée à la totalité de la pensée, notre être à la totalité de l'être ? Nous nous détachons des détermina-

(1) *Eth.*, V, 40. *Sch.* ; I, 276.
(2) *Eth.*, V, 23. *Sch.* ; I, 267.

tions dans le temps et dans l'espace auxquelles sont liées les diversités individuelles pour nous rattacher à la racine unique des choses, à la substance infiniment infinie. Nous nous fondons en Dieu comme une conséquence éternelle dans une prémisse éternelle. L'implication de tout, l'enveloppement de Dieu est la raison de l'éternité : « L'éternité, c'est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire (1). » L'éternité sera donc pour l'homme union intime avec Dieu, conscience de Dieu ; ce sera, pour prendre l'expression même de Spinoza, « jouissance infinie de l'être » (2).

Comment l'homme accomplira-t-il, au sein même de la vie présente, la conquête de l'éternité ? Sans doute la nécessité demeure la loi et la voie. Mais de la région des apparences individuelles à la région des essences éternelles la nécessité s'est transformée. Pour l'imagination la relation de la partie au tout fait peser du dehors une contrainte sur la partie ; nécessité signifie : impossibilité, impuissance, esclavage. Pour la raison, la relation de la partie au tout est une relation interne d'identité logique : la partie procède directement de ce passage nécessaire de l'essence à l'existence qui est la causalité de soi, qui est Dieu ; elle participe à la nécessité de l'existence qui définit l'éternité divine, c'est-à-dire à la liberté même de Dieu. La cinquième partie de l'*Ethique*, qui expose sous la forme d'une déduction géométrique les conditions de la vie éternelle, est un traité de la *Liberté*.

(1) *Eth.*, V, 30. Dem. ; I, 269.
(2) Lettre XII (29) à L. Meyer ; II, 41 : « Per æternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem. »

La liberté repose sur la connaissance du troisième genre, qui est, aux yeux de Spinoza, le critérium de la moralité absolue. Tout ce qui en rapproche est intrinsèquement bon ; tout ce qui en éloigne est désormais jugé comme mauvais. La connaissance du premier genre est donc condamnée; car elle se rapporte à un temps déterminé, et la pensée qui est dans le temps est impuissante à engendrer la pensée de l'éternel (1). La connaissance du second genre, au contraire, parce qu'elle procède de la raison et qu'elle conçoit son objet sous la forme de l'éternité, excite en nous le désir de posséder la connaissance du troisième genre (2). Sans doute, la connaissance du second genre a sa valeur et sa vérité en elle-même ; les règles de conduite qui en découlent ont été tirées de principes évidents suivant une méthode rigoureuse ; elles sont donc absolument assurées, indépendamment de toute certitude qui viendrait d'ailleurs, fût-ce d'une source plus élevée : « Alors même, dit Spinoza, que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous devrions encore aimer la piété, la religion et, d'une façon absolue, toutes les vertus qui se rapportent, d'après les démonstrations de la quatrième partie, à la force d'âme et à la générosité (3). » Mais, précisément en raison de sa valeur intrinsèque, le second genre de connaissance peut être un point de départ pour la dialectique qui mène l'esprit au troisième genre ; il peut ouvrir la voie de la liberté et de l'éternité. En effet, son œuvre, c'est de comprendre. Au lieu de subir tout simplement la passion, comme faisait

(1) *Eth.*, V, 28 ; I, 268.
(2) *Ibid.*
(3) *Eth.*, V, 41 ; I, 276.

l'imagination, l'intelligence remonte à la cause qui l'a déterminée, et, peu à peu, elle saisit l'enchaînement nécessaire des phénomènes dont cette passion est le dernier effet. Alors nous nous formons une idée claire et distincte de l'affection qui produisait en nous la passion, idée qui, en raison même de sa clarté et de sa distinction, a son origine en nous et s'explique par notre essence ; de sorte que l'affection primitive se trouve en quelque manière détachée des corps extérieurs auxquels notre imagination la liait, pour être rapportée tout entière à l'idée qui est en nous. Tous les mouvements de passion qui nous poussaient vers les objets extérieurs, comme vers les causes de nos affections, sont transformés en vertus, puisque c'est nous-même maintenant qui sommes la cause directe de nos affections. L'activité de la pensée, en prenant la passion pour objet, a fait disparaître tout ce qui était en elle passivité ; la passion, une fois comprise, cesse d'être passion, elle devient action (1) ; donc, sans altérer notre nature, sans lui rien faire perdre de sa richesse et de sa fécondité première, la connaissance du second genre délivre déjà l'homme de la passion ; et « il faut bien, dit Spinoza, que ce soit le meilleur des remèdes qui sont en notre pouvoir, puisque l'esprit n'a pas d'autre puissance que de penser et de former des idées adéquates » (2).

Or, à mesure que nous comprendrons davantage et que nous enfoncerons plus profondément dans notre mémoire les règles de conduite que la raison nous pres-

(1) « Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam. » *Eth.*, V, 3 ; I, 254.
(2) *Eth.*, V, 4, *Sch.* ; I, 255.

crit, à mesure aussi nous saurons mieux nous défendre contre la violence des passions qui nous assaillent en tout temps et de tous les points de l'espace, qui nous surprennent de leurs brusques attaques ; notre esprit, rempli de la méditation de l'ordre universel, rejettera de lui-même tous les désirs qui sont en contradiction avec les lois de la nature : amour excessif, indignation, colère. Jamais ces passions de tristesse et de haine n'occuperont l'âme ; au contraire, la pensée se portera toujours vers ce qui est bon dans chaque chose, et elle en fera son objet, afin d'être toujours déterminée à l'action par un sentiment de joie. L'amant qui croit étouffer le fol amour dont il est possédé à force de maudire sa maîtresse et l'amour lui-même, ne fait que renforcer par une passion nouvelle la passion dont il est victime ; « au contraire, dit Spinoza, celui qui veut vaincre ses passions et ses désirs par le seul amour de la liberté, celui-là s'efforce autant qu'il peut de connaître les vertus et les causes des vertus, et de remplir son âme de la joie qu'engendre leur vraie connaissance ; mais il ne cherche nullement à se faire un spectacle des vices de l'humanité, à rabaisser les hommes et à se réjouir d'une fausse apparence de liberté » (1). Grâce à l'exacte observation de cette discipline, l'homme saura se soustraire à l'influence des corps extérieurs, et il fera la conquête de l'univers par l'intelligence et par la joie. En effet, comme nous ne rencontrons rien dans la nature que des corps et les idées de ces corps, rien par suite qui ne soit compris sous les mêmes attributs que nous-même, il n'y a rien dont nous ne puissions nous

(1) *Eth.*, V, 10. *Sch.*: I, 260.

faire une idée claire et distincte, rien qui ne soit un aliment pour notre intelligence, un triomphe pour notre liberté (1). Il est donc possible à l'homme de comprendre l'infinité de l'univers et d'y étendre son action ; il y parviendra réellement, nous le savons, dès que, au lieu de chercher l'explication des choses dans les relations et dans l'enchaînement des modes, il sera remonté par l'intelligence jusqu'à l'attribut infini, qui est l'unité et la raison de tous ces modes singuliers, jusqu'à Dieu dont cet attribut est une immédiate expression. A ce moment, la connaissance du second genre a achevé son progrès, et, en l'achevant, elle s'est dépassée elle-même, si l'on peut dire : elle est devenue la connaissance du troisième genre.

Cette connaissance sépare toute affection de sa cause extérieure que nous ne pouvons qu'imaginer confusément, et elle la rattache à l'idée qui est l'idée vraie par excellence, qui contient en elle la vérité de toute réalité, à l'idée de Dieu. Partout et toujours, elle met l'homme en présence de Dieu. C'est en Dieu que chacun des états de son corps trouve sa profonde explication, à Dieu qu'il se rapporte directement comme à sa cause. Or, comme Dieu, par définition, ne peut être cause que de ce qui est réel et bon, penser que Dieu est la cause de nos affections, c'est, par définition également, aimer Dieu (2). La connaissance du troisième genre engendre donc comme sa conséquence nécessaire, comme sa conséquence immédiate, l'amour pour Dieu. Ce nouveau sentiment va se

(1) *Eth.*, V, 4 ; I, 254.
(2) *Eth.*, V, 15 ; I, 261.

superposer et se mêler dans notre âme à tous les sentiments qui la remplissaient déjà; une lutte va donc se produire entre ces divers sentiments qui portent l'homme, les uns à agir dans l'univers terrestre et parmi les hommes, les autres à se tourner vers Dieu. Or il est évident que cette lutte amènera dans l'âme des changements de nature à en faire disparaître les contrariétés qui la divisaient (1). Est-il possible que la victoire reste à l'amour de Dieu? Non seulement une telle victoire est possible, mais elle apparaîtra même comme nécessaire' si l'on prend garde à ce principe que « la puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, dans la mesure même où l'essence de la cause définit et explique l'essence de l'effet » (2). En effet, Dieu est l'être tout éternel et tout infini. L'amour qu'on lui vouera aura donc pour triompher deux armes irrésistibles: l'éternité et l'infinité. D'une part, tandis que l'amour des choses de ce monde demeure toujours un amour inquiet et tourmenté, à la merci d'événements qui ne sont pas en notre pouvoir, tandis qu'il appartient au temps, qui ne dépend pas de nous, d'en affaiblir ou d'en fortifier l'image à mesure qu'il en rend l'apparition plus lointaine ou plus proche de nous, de mêler par suite le doute à l'amour et la tristesse à la joie (3), l'amour de Dieu trouve son objet toujours présent: en Dieu point de possibilité, point de contingence; éternellement, et avec la même nécessité, il est. Aussi l'idée que notre esprit se fait de Dieu ne perdra jamais rien de sa vivacité première; elle

(1) *Eth.*, V, Ax. I ; I, 253.
(2) *Eth.*, V, Ax. II ; I, 253.
(3) *Eth.*, V, 7. Dem. ; I, 257.

nourrira notre affection avec une force toujours égale, et, ne cessant de nous réjouir de la présence du Dieu que nous aimons, nous concevrons pour lui un amour toujours nouveau, toujours croissant. D'autre part, comme rien ne peut exister ni se concevoir sans Dieu, toute affection individuelle sera, pour la « science d'intuition » (1) qui fait connaître Dieu, une détermination de l'essence divine; de l'idée de chaque affection l'esprit tirera l'idée de Dieu; il n'y aura donc rien dans le monde que l'homme ne puisse tourner vers Dieu, rien qui ne contribue à nourrir et à accroître notre amour pour Dieu. L'infinité des choses qui existent est une infinité de témoins qui parlent de Dieu et qui mènent à lui : de tous les points de l'espace elles s'assemblent et concourent à agrandir et à fortifier l'idée que nous avons de Dieu, de sorte que notre âme s'élargit à l'infini et devient capable d'un amour infini pour Dieu (2). En même temps enfin, par une conséquence nécessaire, les passions qu'excitaient en nous les choses de ce monde vont s'affaiblissant et s'évanouissant; en effet, à mesure que l'esprit s'avance dans la connaissance de Dieu, les choses individuelles lui apparaissent comme soumises à la nécessité rigoureuse qui régit les phénomènes de la nature; elles ne sont plus des causes libres, mais des agents déterminés par d'autres agents, et les passions qu'elles inspiraient se détournent d'elles pour se répandre sur la chaîne des causes qui les font agir, jusqu'à ce qu'enfin elles parviennent à la cause véritable, unique

(1) *Eth.*, II, 40. *Sch.* II; I, 110.
(2) *Eth.*, V, 14 : I, 261.

et primitive, qui est Dieu (1). Ainsi, tandis que l'autonomie prêtée aux individus par l'imagination, lui dérobait la vue de Dieu, l'intelligence voit en Dieu les individus ou plutôt c'est Dieu qu'elle voit en eux; aussi est-il vrai de dire que « plus nous comprenons les individus, plus nous comprenons Dieu » (2). Dès lors, les images des corps individuels ne pénètrent dans notre esprit que pour faire place à la pensée de Dieu et pour s'effacer devant elle; rien ne subsistera dans l'âme que cette pensée, remplissant en quelque sorte toute l'étendue de l'espace et toute la durée du temps. Donc, à mesure que l'homme aura une connaissance plus claire et plus distincte de lui-même et de ses affections, il concevra davantage l'essence de Dieu et, se réjouissant du progrès de sa connaissance, il aimera davantage Dieu qui en est la cause et qui en est l'objet (3). Donc l'amour pour Dieu sera nécessairement le plus fort; toutes les passions qui lui étaient contraires devront s'adapter de plus en plus à cet amour, de façon à cesser de le contrarier (4).

Mais, la victoire qu'il a obtenue, l'amour de Dieu la conservera-t-il? Ne se pourra-t-il pas que, semblable aux autres amours de l'homme, il se change en haine? Un pareil changement supposerait que nous pussions, à cause de cet amour, souffrir une diminution de notre être, éprouver une tristesse. Or d'où viendrait-elle, cette tristesse? Sera-ce de nous? — mais l'idée de Dieu marque en

(1) *Eth.*, V, 9; I. 258.
(2) *Eth.*, V, 24; I, 267 : « Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. »
(3) *Eth.*, V, 15; I, 261.
(4) *Eth.*, V, 16; I, 262.

nous l'adéquation absolue de la pensée, elle n'y pourra produire que la perfection de l'intelligence et la perfection de la joie (1). Dira-t-on qu'en concevant Dieu comme la cause de toutes choses, il faut le concevoir aussi comme la cause de la tristesse qui est dans le monde? — mais, dit Spinoza, la tristesse ne peut pas être comprise et demeurer tristesse : en comprenant, nous agissons ; en agissant, nous nous réjouissons; la tristesse, rapportée à Dieu, c'est encore de la joie (2). Nous viendra-t-elle des autres hommes? souvent les hommes, quand ils aiment, sont jaloux de ceux qui aiment comme eux, et ils portent envie à leurs succès ; — mais celui qui aime Dieu l'aime avec la raison, qui est la partie universelle de son être, qui est commune à tous les êtres ; aussi ne peut-il être souillé d'aucune tache de jalousie ou d'envie; au contraire, dans son amour pour Dieu est enveloppé l'amour d'autrui, et les progrès d'autrui le réjouissent comme feraient les siens propres (3). Se pourrait-il enfin que cette tristesse vînt de Dieu ? en effet, l'amour humain, lorsqu'il n'est point payé de retour, hésite et s'évanouit ; si Dieu venait à nous haïr, l'aimerions-nous encore ? — mais, pour qui connaît Dieu, une pareille crainte est chimérique : en lui il n'y a pas de place pour un changement, qui, venant du dehors, altérerait la divine liberté; il n'y a pas de place pour la passion ; Dieu est exempt de joie ou de tristesse; il n'aime, il ne hait personne. Aussi celui qui aime Dieu, parce qu'il est Dieu, ne peut faire effort pour que Dieu éprouve à son tour quelque affection pour lui : car il sait que rien

(1) *Eth.*, IV, 28 ; I. 207.
(2) *Eth.*, V, 17 ; I, 262.
(3) *Eth.*, V, 20 ; I, 263.

dans l'individu n'existe au regard de Dieu. Souhaiter, afin d'être aimé de lui, que Dieu abdique sa divinité, qu'il ne soit plus Dieu, ne serait-ce pas vouloir détruire son amour et s'attrister soi-même ? ce qui est absurde (1).

Ainsi personne ne peut haïr Dieu; l'amour qu'on lui porte est toujours pur, toujours constant. Nécessairement, par le progrès de la dialectique morale, il occupe notre âme tout entière, et il l'occupe à jamais. Notre âme ne cesse de se mouvoir et de vivre en Dieu : « Dans sa relation avec l'existence individuelle que représente le corps, l'amour pour Dieu ne peut finir, dit Spinoza, qu'avec cette existence même; il durera autant que notre corps (2). » Car, libre de tout attachement qui porterait en elle le trouble et la passion, notre âme rapporte toutes les affections de son corps à Dieu; elle les organise et les groupe suivant un rapport intelligible. La transformation opérée par la connaissance de Dieu, fondement de la connaissance du troisième genre, peut s'exprimer ainsi : tandis que les idées dans la connaissance du premier genre se succédaient dans notre âme suivant l'enchaînement de nos affections corporelles, dans la connaissance du troisième genre les affections de notre corps s'enchaînent suivant l'ordre de nos idées dans l'esprit (3).

(1) *Eth.*, V, 19; I, 263. « *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.— Demonstratio* : Si homo id conaretur, cuperet ergo (*Per Coroll. Prop.* 17 *hujus*) ut Deus, quem amat, non esset Deus, et consequenter (*Per Prop.* 19 p. 3) contristari cuperet, quod (*Per Prop.* 28 p. 3) est absurdum. Ergo, qui Deum amat, etc Q. E. D. »

(2) « Atque adeo concludere possumus, hunc erga Deum Amorem omnium esse constantissimum, nec, quatenus ad Corpus refertur, posse destrui, nisi cum ipso corpore. » *Eth.*, V, 20. *Sch.*; I, 264

(3) *Eth.*, V, 10; I, 258.

Spinoza paraît s'être élevé à une région où l'âme se détache du corps, où elle est, suivant sa propre expression, « considérée sans relation à l'existence du corps » (1); il semble qu'il devienne difficile de maintenir la rigueur du parallélisme : difficulté qui serait en effet insurmontable si âme et corps étaient posés à titre de subtance ou tout au moins de réalité unique, s'il n'y avait qu'une conception de l'âme et qu'une conception du corps. Mais, dans le spinozisme il n'est pas vrai que l'existence sensible épuise la réalité; par delà l'existence dans le temps et dans l'espace il y a l'essence éternelle. A l'âme, indépendante de l'existence du corps, correspond donc l'essence du corps, qui est exprimée dans l'entendement de Dieu. L'essence éternelle de l'âme est, en toute évidence, l'idée de ce corps éternel. La doctrine spinoziste du parallélisme peut donc être comprise si elle est distinguée des doctrines unilinéaires qui ont plus tard invoqué son autorité. Elle est inséparable de la dialectique des trois genres de connaissance; elle consiste à établir une hiérarchie de plans où elle dispose les conceptions successives que l'homme, à chaque étage de son progrès, se fait et du corps et de l'âme, et à faire correspondre ces séries terme à terme. Au plus bas degré l'âme paraît spatialisée, au plus haut degré le corps paraît spiritualisé; double contradiction dont l'apparence tient aux habitudes du langage, aux illusions inévitables du sens commun. — L'âme de la connaissance empirique est spatialisée. En effet, l'espace de la représentation sensible est un

(1) « De Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur. » *Eth.*, V, 40. *Sch.*; I, 276. Cf. V, 20. *Sch.*; I, 264; « [*Amor*] quatenus ad solam Mentem refertur. »

milieu divisible où des corps agissent du dehors les uns sur les autres, échangeant ou combinant leurs mouvements à la suite de leurs chocs réciproques; la représentation sensible qui est dans l'âme obéit aux mêmes lois que son objet. Les affections de l'âme se suivent comme les affections du corps. L'association des idées n'est pas une fonction corporelle, mais elle est du même type qu'une fonction corporelle. En d'autres termes, sur le plan de l'imagination il n'y a qu'un ordre de relations : relations d'extériorité qui seront dans l'espace juxtaposition des corps et succession des mouvements, dans la conscience juxtaposition des images et succession des sensations. — Le corps de l'intuition intellectuelle est spiritualisé. En effet. l'esprit dans sa vérité adéquate est l'intelligence même de la vérité adéquate, la conception d'un système intégral qui des principes aux conséquences se déroule, sans solution de continuité, par la seule nécessité de sa logique interne, l'affirmation du tout comme un. Or l'intelligence de la vérité implique la réalité de l'objet qui est compris comme vrai ; l'analyse algébrique de l'étendue implique l'existence d'une étendue qui a les mêmes caractères que le système des équations, qui est unifiée du dedans, qui est unique et indivisible. En d'autres termes, sur le plan de l'intelligence il n'y a qu'un ordre de relations : relations d'intériorité, justifiant, et la liaison nécessaire des propositions scientifiques dans la vérité infinie, et l'unité des variations sans nombre dans l'univers infini.

Ce que le vulgaire traduit par l'opposition de la matière et de l'esprit, c'est donc le progrès dialectique qui s'accomplit en même temps, et suivant un parallélisme sans

lacunes, à travers les différentes notions du corps et à travers les différentes notions de l'âme ; c'est le passage de l'extériorité à l'intériorité. En l'homme tout entier se livre le combat de l'imagination et de la raison, qui est aussi le combat de la mort et de l'éternité. Puisque par la raison qui demeure toujours l'homme agit, puisqu'il pâtit par l'imagination qui doit périr, agir c'est commencer d'être éternel, tandis que la passion c'est la mort (1). Depuis l'enfance où l'homme dépendait presque tout entier des causes extérieures, où il n'était guère que passion pure, l'homme fait effort pour s'affranchir de cette servitude, pour devenir de plus en plus capable d'agir; à mesure qu'il ouvre son âme à la raison, il la rend inaccessible aux affections qui lui sont contraires, il diminue en elle la part de l'individualité qui est promise à la mort, et, la remplissant d'idées qui ne cesseront pas d'être, il la remplit d'éternité (2). Plus l'homme se réjouit de ce qu'il a gagné sur le temps, plus il se sent le désir et la force de gagner davantage, de sorte que l'âme arrivera enfin à se reconquérir elle-même sur la mort, et pour l'éternité. Ce qui en elle appartenait au temps ne comptera plus au prix de ce qui y est éternel; la mort n'aura plus de prise sur elle, car désormais l'individu aura disparu sans retour, faisant place à la pure essence éternelle. Par suite, toute crainte aura, elle aussi, disparu. Souvent l'homme se croit parfait quand il fait violence à sa propre nature, quand il réprime les désirs de fortune et de volupté auxquels il s'abandonne-

(1) *Eth.*, V, 40. *Cor.*; I, 276.
(2) *Eth.*, V, 39. *Sch.*; I, 275.

rait volontiers sans la peur des supplices infligés par Dieu, et il espère par de tels sacrifices mériter la récompense de l'éternité ; mais, en réalité, quelle passion nous asservirait plus étroitement à son joug que cette attente anxieuse et tremblante d'une éternité qui suivrait la mort et qui dépendrait d'elle ? La béatitude ne peut être le prix de la contrainte et de la servitude ; elle est la compagne de la vertu, qui est avant tout la liberté de l'âme (1).

Ainsi l'âme ne connaît pas la crainte, car pour elle il n'y a pas de mort : immédiatement et sans condition, dès cette vie même, si l'on peut dire, elle est toute éternité. En tant qu'éternelle, elle est, dit Spinoza, la cause formelle de la connaissance adéquate (2). C'est pourquoi elle est indépendante de tout ce qui n'est pas elle-même, ou plutôt de tout ce qui n'est pas Dieu en qui elle est ; elle se suffit à elle-même dans sa béatitude, elle est libre ; et c'est pourquoi elle ne demande qu'à elle seule sa récompense. De même que la vérité est à elle-même son propre témoignage, la vertu, fruit de la vérité, est à elle-même sa propre récompense (3). La béatitude ne peut donc être une conséquence indirecte qui s'ajoute à la vertu du dehors pour lui donner son prix ; la béatitude ne peut se distinguer de la vertu, elle est proprement la vertu même. Il ne faut donc pas dire que l'homme sera heureux parce qu'il aura su dompter ses passions ; mais, au contraire, parce qu'il est heureux, les passions

(1) *Eth.*, V, 41. *Sch.* ; I, 277.

(2) *Eth.*, V, 31 ; I, 270 : « Tertium cognitionis genus pendet a Mente, tanquam a formali causa, quatenus Mens ipsa æterna est. »

(3) *Eth.*, V, 42 ; I, 277 : « Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus. »

n'ont plus de pouvoir sur lui. La vertu ne lutte pas contre les passions, pas plus que la lumière contre les ténèbres : la lumière apparaît, et les ténèbres se sont évanouies ; de même l'intelligence, source de béatitude, apparaît dans l'âme humaine, et les passions en ont disparu. La vertu n'est pas un combat, elle est un triomphe. La béatitude n'est pas le prix de la victoire ; elle en est la cause (1).

Cette béatitude est absolue : rien n'y fait obstacle, rien ne la trouble. Sans doute, quand l'homme n'était qu'un individu, il était vrai que son effort pour être, et pour être heureux, était en quelque sorte écrasé par la puissance infinie de la nature ; « mais, pour le répéter encore, cet axiome ne concerne que les choses singulières, considérées dans leur relation avec un temps et un espace déterminés (2). » L'essence éternelle, elle, est envisagée dans l'attribut qui est la raison intérieure de la nature entière ; rien de ce qui distingue les individus dans le temps et dans l'espace ne peut servir à caractériser cette essence. Aussi l'homme, se reposant dans la béatitude et dans l'éternité, conçoit-il toute l'humanité, toute la nature à travers l'idée unique de l'être commun ; il s'associe à elles dans la communion de Dieu.

La béatitude de l'homme est donc nécessairement béatitude en Dieu. Quand il se réjouit de penser et de vivre dans l'éternité, sa joie a pour compagne, non plus l'idée du Dieu toujours présent à l'individu, comme une image, par l'intermédiaire du corps individuel, mais l'idée du

(1) *Ibid.*

(2) *Eth.*, V, 37. *Sch.* ; I, 274 : « Partis quartæ Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur ; de quo neminem dubitare credo. »

Dieu éternel, conçu dans son essence éternelle par l'essence éternelle de l'homme. Or, nécessairement, l'union éternelle de sa pensée à la pensée de Dieu inspire à l'homme un amour éternel pour Dieu. Le mot suprême de la morale de Spinoza, ce sera le mot d'amour, amour de Dieu, amour qui comprend Dieu : *amor Dei intellectualis* (1). Cet amour subsistera à jamais dans sa plénitude et dans sa pureté ; car il découle de l'essence de l'âme, qui est une vérité éternelle ; tout ce qui serait contraire à cet amour serait contraire à la vérité ; or il est impossible que l'erreur, qui n'est pas en Dieu, détruise la vérité qui est en Dieu (2). Et, de même qu'il ne doit pas cesser d'être, de même il n'a pas commencé d'exister ; car il n'a pas de rapport à la disposition variable et passagère de nos organes corporels, il est éternel comme sa cause est éternelle. Pourtant il a toutes les perfections des amours qui commencent dans le temps ; la seule différence, c'est que la joie dont il naît ne marque pas dans l'homme le passage d'une perfection moindre à une plus grande perfection ; c'est la perfection même, qui demeure identique à soi-même dans l'éternité, la perfection absolue ; si bien que, lorsque nous considérons en Dieu cet attribut de la pensée infinie, par lequel il contemple lui-même ses perfections infinies, nous concevons qu'il se réjouisse de son infinie infinité, que cette joie engendre en lui un amour infini de soi, qu'en un mot Dieu s'aime infiniment d'un amour d'intelligence (3). Que fai-

(1) *Eth.*, V, 31. Cor., I, 271.

(2) *Eth.*, V, 37 ; I, 273.

(3) « Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat. » *Eth.*, V, 35 ; I, 272.

sons-nous donc dans notre éternité, sinon ce que Dieu fait lui-même dans son éternité ? En contemplant notre perfection qui est en Dieu et qui a Dieu pour cause, nous aimons d'un amour d'intelligence le Dieu qui nous est intérieur ; notre essence devient tout amour, notre béatitude est, selon la parole de l'Ecriture, la gloire de Dieu (1). Notre âme se repose en lui dans la satisfaction de son intelligence et de son amour, elle se glorifie en lui. L'homme, afin de s'aimer véritablement, aime Dieu, et Dieu lorsqu'il s'aime, aimant l'infinité des choses qui sont en lui, aime les hommes, non pas les individus, qui lui apparaîtraient comme extérieurs à lui, mais les essences éternelles, qui sont son essence même. Alors l'amour que l'homme, avec son intelligence, a pour Dieu et l'amour de Dieu pour l'homme, c'est un seul et même amour : c'est l'amour éternel que Dieu a pour Dieu. Etant éternel en Dieu comme Dieu est éternel en soi, l'homme est devenu ce que Dieu est. Dans cette identité de l'homme et de Dieu, la morale s'achève, et le spinozisme avec elle. Le cercle est accompli ; la fin a rejoint le principe et s'est confondue avec lui dans la vérité unique et totale : l'Être est, qui est un et qui est tout.

(1) *Eth.*, V, 36. *Sch.*; I, 27.

CHAPITRE VIII

LA PRATIQUE

La scholie du dernier théorème de l'*Ethique* décrit en ces termes la supériorité du sage sur l'ignorant : « L'ignorant, en proie aux mille agitations des causes extérieures, ne s'élève jamais à la paix véritable de l'âme ; il vit sans savoir presque ce qu'il est lui-même, ce qu'est Dieu, ce que sont les choses, et, quand sa passion cesse d'être, il meurt tout entier avec elle. Le sage, au contraire, considéré comme tel, participe à peine aux mouvements de l'âme ; il a par une éternelle nécessité la conscience de lui-même, de Dieu et des choses ; il ne cesse jamais d'être ; toujours il jouit du repos véritable de l'âme (1). » Seulement cette hauteur où le sage est placé, n'est-elle pas tellement au-dessus de l'homme, que jamais l'homme ne pourra y atteindre ? Spinoza l'avoue lui-même, la voie de la sagesse est la voie très ardue : *via perardua* (2) ; il est beau de la parcourir, « mais les choses qui sont belles, sont difficiles autant qu'elles sont rares » (3). L'exposition

(1) *Eth.*, V, 42. *Sch.* ; I, 278.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

de la doctrine spéculative soulève donc une nouvelle question, celle de sa possibilité pratique. Où en chercher la solution, sinon dans la vie de Spinoza ? Peut-être y trouverons-nous comme une sorte de morale appliquée à la suite de la morale théorique, un commentaire vivant de l'œuvre écrite qui en précisera le sens et la portée, de même que cette vie elle-même pourra s'éclairer à la lumière de la doctrine et devenir comme transparente ; en un mot, peut-être y a-t-il dans la vie de Spinoza parallélisme exact entre la spéculation et la pratique, entre les pensées et les actes : *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (1).

D'après Spinoza, pour que l'homme s'élève à la vie intérieure de l'esprit, il faut qu'il ait écarté les préjugés que l'autorité religieuse prétend lui imposer et les obstacles que peut lui susciter la société civile. Ces deux conditions de la liberté intellectuelle, Spinoza ne les trouva pas dans son existence ; il dut lutter pour les réaliser ; il vécut, avant de l'écrire, son *Traité de Théologie et de Politique*. Il était né juif ; il fut élevé dans la théologie, qui était l'unique science de sa nation ; il fut habitué à regarder le spectacle de la nature et l'évolution de l'humanité comme la manifestation de l'existence divine, à vivre en Dieu sans considérer dans les grandeurs et dans les jouissances du monde autre chose que leur illusion et leur néant. Mais, à mesure qu'il se faisait de la religion une idée plus élevée, une double contradiction le frappait davantage dans le culte établi : la religion, œuvre de la raison, s'y était retournée contre la

(1) *Eth.*, II, 7 ; I, 80.

raison, œuvre de la charité, contre la charité. La parole de l'Ecriture prétendait enchaîner le libre jugement de l'individu ; devant son autorité, la lumière naturelle qui vient de Dieu devait s'éteindre, la raison vivante se taire, condamnée au nom du livre mort, et l'éternité disparaître « devant les reliques des temps anciens » (1). Aussi l'esprit divin s'était-il changé en un souffle de haine ; les créatures de Dieu se croyaient poussées par Dieu à traiter en ennemies d'autres créatures de Dieu ; le nom de piété ne faisait plus que couvrir le sacrilège sanglant de la superstition. La vérité n'était pas dans cette voie, et c'est ce que Spinoza reconnut, instruit à la fois par la critique exacte des textes hébreux et par la lecture des philosophes modernes. Aussi, après la mort de son père, essaya-il de dénouer en douceur les liens qui l'engageaient à la communauté juive : il se fit moins régulier dans les pratiques, moins assidu aux cérémonies. Mais les espérances mêmes que l'on avait mises en lui, la liberté avec laquelle il exprimait dans le particulier ses sentiments rationalistes, ses relations suivies avec des membres des églises chrétiennes libérales, mennonites ou collégiants, lui valurent l'animosité de ses coreligionnaires : le 27 juillet 1656, la synagogue l'excommunia par un jugement solennel, en appelant sur lui la vengeance de Dieu et la vengeance des hommes (2). Cette violence, qui vérifiait le jugement de Spinoza, confirmait, consacrait l'affranchissement de son intelligence : « Jamais, écrit Kuno Fischer, il n'y eut

(1) « Vulgus (superstitioni addictum et quod temporis reliquias supra ipsam æternitatem amat). » *Theol. Pol.*, Præf. ; I, 374.

(2) Voir le texte du jugement dans le recueil de Freudenthal : *Die Lebensgeschichte Spinozas* (Leipzig, 1899) p. 116. Nous renvoyons

de vie indépendante plus péniblement conquise, plus purement et plus tranquillement vécue que la vie de cet homme, qui dut rompre avec ses parents, avec son peuple, avec les formes ordinaires du bonheur, afin de pouvoir vivre sa pensée ; il accepta cette nécessité, et il la supporta sans que le calme de son esprit en souffrît. La religion de ses ancêtres l'a rejeté, et, lui aussi, il l'a rejetée ; il ne s'attache pas à une autre croyance, il n'appartient plus à aucune des religions qui existent dans le monde, même pas du dehors, pour l'apparence, car il dédaigne l'apparence ; il a renoncé aux principes qui sont les bases des communautés humaines : il est indépendant et seul (1). »

Tous les appuis extérieurs, dont les autres hommes ont besoin pour continuer à vivre, semblent s'être retirés de lui, comme pour faire apparaître dans sa nudité, dans son essence, la grandeur spirituelle. Il a cessé de compter parmi les Juifs ; mais il demeure pour ses compatriotes l'ἀποσυνάγωγος (2), un étranger qui est presque un transfuge, personnage mystérieux et qu'on est tout prêt à soupçonner de ce qu'on regarde comme le plus monstrueux. Bayle le définit : l' « athée du système » (3). En 1665, dans une requête officielle au bourgmestre de Leyde, les bourgeois bien pensants de Voorburg, où habite Spinoza, le dénoncent « comme un instrument de ruine dans la

pour les textes à ce recueil, en le désignant par le mot *Lebensgeschichte*. Nous désignons par *Freudenthal* le récit où ces textes sont mis en œuvre, avec un grand talent : *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*. Vol. I : *das Leben Spinozas*, Stuttgart, 1904.

(1) *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. I, part. II, 3e édit., p. 131.

(2) *Lebensgeschichte*, p. 193. (*Lettre de Grævius à Leibniz, du 12 avril* 1671) et p. 199. (*Examen du Traité Théologico-Politique par Musæus d'Iena*, 1674).

(3) *Dictionnaire historique et critique*, Article *Spinoza*.

République » (1). En 1668, devant le tribunal d'Amsterdam comparaît un écrivain du « cercle » de Spinoza, Adriaan Koerbagh (2), coupable d'avoir manifesté avec une franchise intempérante son opposition à la théologie officielle. Dans le tribunal siège le bourgmestre Hudde, savant de grande valeur qui, deux ans auparavant, écrivait à Spinoza et lui demandait à la fois des procédés pour tailler des verres de lunette et une démonstration de l'existence de Dieu (3). Il n'en est que plus significatif de voir l'interrogatoire revenir à plusieurs reprises sur une complicité possible de Spinoza ; il faut que Koerbagh, tout en reconnaissant être en relation avec Spinoza et avoir été plusieurs fois le voir, déclare ne s'être pas entretenu avec lui de tel point particulier, comme de la paternité de Jésus, et ne pas avoir eu recours à sa science hébraïque pour que le tribunal d'Amsterdam se contente d'une seule victime (4) : Adriaan Koerbagh est condamné à dix ans de prison et à dix années de bannissement ; il meurt quinze mois après, épuisé par le dur régime des prisonniers au Rasphuis (5).

(1) *Lebensgeschichte*, p. 119 : « een schadelijck Instrument in deze republycque. »

(2) Suivant la conjecture de Meinsma (*Spinoza en zijn Kring*. La Haye, 1896, p. 272), adoptée par Freudenthal (*op. cit.*, p. 140), cet Adriaan Koerbagh serait le destinataire d'une lettre fort affectueuse, que Spinoza écrit à Voorburg vers mai 1665. Mais W. Meijer, qui est l'autorité par excellence en matière d'érudition spinoziste, regarde comme plus vraisemblable qu'elle était adressée à Joh. Bouwmeester. (Voir les *Eclaircissements* à ses admirables *facsimile* des lettres de Spinoza, La Haye, 1903, n° VI, p. 12.)

(3) Nous n'avons que les réponses de Spinoza *Lettres XXXIV-XXXIV* (39-41) janvier-juin 1666. Van Vloten et Land les ont publiées comme adressées à Huygens.

(4) Voir l'interrogatoire et le jugement, *Lebensgeschichte*, p. 119

(5) Freudenthal, *op. cit.*, p. 144.

Lorsque Spinoza vint s'établir à la Haye et que Jean de Witt allait discuter avec lui les affaires de l'État, il était obligé de se cacher, et l'on montre encore aujourd'hui, derrière la maison du Veerkade, la ruelle dérobée par où il passait. Plus tard, lorsque l'invitation du prince de Condé donna au philosophe l'occasion d'une tentative pour rendre la paix à sa patrie, son retour du camp d'Utrecht fut le signal d'une émeute; peu s'en fallut que le peuple ne forçât la maison de l'« espion juif » et ne le massacrât (1). On relève enfin, de 1670 à la mort de Spinoza, plus de trente arrêts officiels, décisions de Synodes ou édits des États eux-mêmes, qui condamnent le *Tractatus Theologico-Politicus* et prescrivent, suivant les expressions du Synode des Églises wallonnes à Middleburg, « des remèdes pour arrêter et extirper cette rongeante gangrène » (2). Les rumeurs redoublent à l'annonce que l'*Éthique* va paraître, et Spinoza doit en ajourner la publication (3). Après sa mort même, lorsque ses lettres sont publiées, quelques-uns de ceux qui l'avaient approché de plus près se dérobent à l'honneur compromettant d'avoir été ses correspondants; Leibniz, qui avait fait tant de démarches pour être introduit auprès de Spinoza, pour recevoir ses confidences de philosophe et d'ami, se plaint avec vivacité qu'on ait laissé son nom en tête d'une courte lettre traitant uniquement d'une question d'optique (3).

(1) *La vie de Benoît de Spinoza* par *Colerus*, texte français (La Haye, 1706) *apud* Saisset, *Œuvres de Spinoza*, édition en trois volumes, Paris (s. d.), t. II, p. XVII, et texte flamand (Amsterdam, 1705), *Lebensgeschichte*, p. 65.

(2) *Lebensgeschichte*, p. 152.

(3) Lettre LXVIII (19) à H. Oldenburg, (automne 1675); II, 232.

(4) *Lebensgeschichte*, p. 207. Cf. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890, Beilage, III, p. 293.

A le voir ainsi presque chassé de la société des hommes, en face d'un Dieu qui ne connaît ni ennemis ni amis, qui n'entend point la prière du vaincu, qui n'a point de faveur pour consoler de l'humiliation ou venger des souffrances imméritées, il semble que Spinoza ait dû être comme écrasé de sa solitude. Pour l'imagination romantique de l'auteur de Chatterton, il est le « sombre ouvrier au fond de son atelier » (1). En fait, Spinoza n'était ni sombre ni mélancolique.

« On ne l'a jamais vu, dit Colerus, ni fort triste ni fort joyeux (2). » Et lui-même confirme la remarque de son biographe, lorsqu'il écrit à Oldenbourg : « Ces troubles ne me poussent ni à rire ni à pleurer, mais à philosopher et à observer de plus près la nature humaine (3). » Il savait ainsi rapporter tous ses sentiments à sa philosophie, et sa philosophie, ce n'était pas « la tristesse et le gémissement, c'était la tranquillité, c'était la joie (4) », joie pure et profonde qui semblait l'envelopper de toute part. Même lorsqu'il voulait se distraire des fatigues de la méditation, son plaisir était un de ces plaisirs qui marquent l'équilibre et l'apaisement de l'âme, et auxquels il réserve dans l'*Éthique* le nom d'hilarité : « Il se divertissait quelquefois à fumer une pipe de tabac, ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait battre ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'arai-

(1) A. de Vigny, *Discours de réception à l'Académie française*, 1846.

(2) Saisset II, XIV. Cf. *Lebensgeschichte*, p. 60.

(3) Lettre XXX : II, 124.

(4) « Vitam non mœrore et gemitu, sed tranquillitate, lætitia, et hilaritate transigere studeo. » Lettre XXI (34) à G. de Blyenbergh ; II, 91

gnée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire (1). » Il savait aussi se reposer dans la conversation même des plus humbles, « parlant souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches (2), » prodiguant à ses interlocuteurs les paroles d'encouragement ou de consolation et s'efforçant toujours de tourner leurs pensées vers Dieu. A sa politesse, à sa simplicité, il joignait cette pointe de raillerie, inséparable de la profondeur et de l'acuité de l'observation, mais qu'il travaillait à maintenir douce et délicate : « il savait se posséder dans la colère, et, dans les déplaisirs qui lui survenaient, il n'en laissait rien paraître en dehors; au moins, s'il lui arrivait de témoigner son chagrin par quelque geste ou quelques paroles, il ne manquait pas de se retirer aussitôt pour ne rien faire qui fût contre la bienséance (3). »

Spinoza était pauvre, il ne vit dans la pauvreté ni une souffrance ni un titre de gloire ; c'est un accident sans signification intrinsèque, un fait auquel l'homme doit s'accommoder. Il condamne l'ascétisme ; il justifie le travail, la recherche de l'argent, dans la mesure précise où l'argent était une garantie matérielle pour la liberté de ses spéculations. Il apprit à tailler et à polir des verres d'optique, occupation de savant et particulièrement de savant cartésien, qui ralentissait sans l'interrompre tout à fait le cours de la méditation philosophique (4). Huygens témoigne de son art à polir les lunettes : « Je me sou-

(1) Colerus, Saisset, II, xv, et *Lebensgeschichte*, p. 61.
(2) Saisset II, xiv et *Lebensgeschichte*, p. 60.
(3) *Ibid.*
(4) Saisset II, xi et *Lebensgeschichte*, p. 55.

viens toujours, écrit-il à son frère, de celles que le juif de Voorburg avait dans ses microscopes, qui avaient un poli admirable (1). » En faisant vendre par ses amis les verres qu'il avait travaillés, il avait de quoi suffire à ses besoins, car ses besoins étaient peu nombreux : « Il est presque incroyable, dit Colerus, combien il a été pendant ce temps-là sobre et bon ménager (2). » On voit par l'examen de ses comptes qu'il savait vivre tout un jour avec une dépense de quatre sous et demi. « La nature, disait-il, est contente de peu, et, quand elle est satisfaite, je le suis aussi (3). » La modération de ses désirs lui apportait l'indépendance et la sécurité ; elle lui permettait de repousser les offres de ses amis qui, se reprochant à eux-mêmes sa pauvreté, s'empressaient tous à le secourir. Un jour, Simon de Vries insistait pour lui faire accepter une somme de deux mille florins ; mais Spinoza lui répondit « qu'il n'avait besoin de rien et que tant d'argent, s'il le recevait, le détournerait infailliblement de ses études et de ses occupations » (4). Il aimait à rappeler la parole de Thalès, qui se regardait comme infiniment plus riche par le mépris généreux des richesses que par leur poursuite sordide (5), et il s'en était fait une règle qu'il appliquait avec exactitude. Lorsque le même Simon de Vries voulut l'instituer son légataire universel, Spinoza l'obligea à laisser sa fortune à son frère, qui était son héritier naturel ; il réduisit la rente viagère que lui lais-

(1) *Lebensgeschichte*, p. 191.

(2) Colerus, *Saisset*, II, XII et *Lebensgeschichte*, p. 58.

(3) *La vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza*, par Lucas, 1719 *apud* Saisset, II, LI et *Lebensgeschichte*, p. 18.

(4) Colerus, *Saisset*, II, XV et *Lebensgeschichte*, p. 62.

(5) Lettre XLIV (47) à J. Jelles ; II, 17[illegible].

sait le testament de cinq cents à trois cents florins (1) A la mort de son père, comme ses parents faisaient mine de contester ses droits, il les soutint devant la justice; puis, ayant gagné son procès, il leur en abandonna le bénéfice « et ne se réserva pour son usage, ajoute Colerus, qu'un seul lit, qui était à la vérité fort bon, et le tour de lit qui en dépendait » (2). Le maréchal de Luxembourg l'engagea à dédier un de ses ouvrages à Louis XIV, et l'assura qu'il pouvait compter sur la libéralité du roi; mais il n'en fit rien (3). Ayant donné de telles preuves de désintéressement, Spinoza se croyait en droit de justifier de la pureté de ses doctrines par la pureté de sa vie, et il pouvait dire de l'homme qui l'accusait de professer un athéisme d'autant plus dangereux qu'il était mieux déguisé : « S'il avait mieux connu la façon dont je vis, certes il ne serait pas aussi facilement persuadé que j'enseigne l'athéisme. D'ordinaire, en effet, les athées ont une passion immodérée pour les honneurs et les richesses, que j'ai toujours méprisés; tous ceux qui me connaissent le savent (4). » Ceux de ses ennemis qui étaient de bonne foi reconnaissaient qu'il était gratuitement athée : *Gratis malus fuit Atheus*, dit Kortholt et, ajoute-t-il, il ne buvait pas trop de vin, il vivait assez durement : *nec largiore usus est vino, et satis duriter vixit* (5).

Mais ce qu'il y a de plus fort chez l'homme, ce n'est ni l'amour des plaisirs, ni l'amour des richesses, c'est l'atta-

(1) Colerus, *Saisset*, II, xv et *Lebensgeschichte*, p. 62.
(2) *Saisset*, II, xv et *Lebensgeschichte*, p. 63.
(3) Freudenthal, *op. cit.*, p. 251.
(4) Lettre XLIII (49) à J. Oosten; II, 170.
(5) *Lebensgeschichte*, p. 27.

chement aux autres hommes, le désir de faire ce qui leur plaît, de ne pas faire ce qui leur déplaît; car cela, c'est la marque de l'espèce en nous, ce qui nous caractérise comme êtres humains. La passion de la gloire se mêle à toutes nos passions; elle en redouble la chaleur et la force : aussi, dit Spinoza, c'est à peine si l'ambition peut être vaincue en nous (1). Mais elle peut être ramenée à ses justes limites : alors elle s'appelle modestie ou, d'un nom qui marque mieux la profondeur de ses racines, l'*humanité* (2). Certes Spinoza connaît les hommes; il ne lui a pas été permis de fermer les yeux aux préjugés de race, de classe, de nation (3); il a vu le déchaînement de la brute populaire, lorsqu'il se trouve qu'elle n'a plus de maître à redouter et qu'il faut qu'elle se venge de son ignorance et de ses terreurs; il souligne avec une netteté qui est parfois de l'âpreté les extravagances des philosophes anciens, l'absurdité des superstitions catholiques, les vices des prêtres et l'intolérance de leur fanatisme, et jusqu'à la stupidité de ces Cartésiens de Hollande qui avaient trouvé bon de le persécuter, de s'opposer à la publication de son *Ethique*, afin de faire la preuve de leur propre orthodoxie (4). Pourtant l'homme est un Dieu pour l'homme. Si le sage doit vivre en équilibre et en harmonie avec l'univers, il doit pratiquer ce qui est la première condition de l'adaptation à la nature et

(1) *Eth.*, III, *Aff. Def.* XLIV. Explic.; I, 184 : « Ambitio est Cupiditas, qua omnes affectus (*per prop.* 27 *et* 31 *hujus*) foventur et corroborantur; et ideo hic affectus vix superari potest. »

(2) *Eth.*, III, Aff. Def. XLIII, I, 184 : « Humanitas seu Modestia est Cupiditas faciendi, quæ hominibus placent, et omittendi quæ displicent. »

(3) Cf. *Eth.*, III, 46; I, 159.

(4) Lettre LXVIII (19) à Oldenburg; II, 232. Voir Freudenthal, *op. cit.*, p. 240; et aussi p. 199 sqq.

de la prise sur la nature, l'adaptation à l'humanité, l'association des hommes. Il faut seulement qu'il distingue deux sortes d'hommes et comme deux degrés dans la société.

Avec les uns il ne peut y avoir que des rapprochements extérieurs, que des relations superficielles : l'art du sage est de diminuer autant que possible les points de contact et de frottement. « L'homme libre qui vit parmi les ignorants, est-il dit dans l'*Ethique*, s'efforce, autant qu'il le peut, de décliner leurs bienfaits (1) » ; et, à propos de ce théorème, il expose toute une casuistique qu'il mettait en pratique avec un soin dont témoignerait, à défaut de sa correspondance, la devise qu'il avait adoptée : *Caute*. Instruit de bonne heure par l'attitude de ses coreligionnaires à se défier des hommes, de la faiblesse de leur esprit et de l'incertitude de leurs résolutions, il se faisait une loi de ne point leur laisser le moyen d'être injustes à son égard. Les plus violentes attaques, les libelles les plus injurieux, ne lui arrachent qu'un sourire ; en souriant, il songe que les plus ignorants sont aussi les plus audacieux et les plus prompts à écrire (2). Mais avec ceux qui aiment la vérité peut se constituer l'union intime, la communauté des hommes libres. A Guillaume de Blyenbergh, marchand de Dordrecht, qui lui demandait des éclaircissements sur sa philosophie religieuse et qui plus tard devait se distinguer entre tous ses adversaires par la vivacité et la grossièreté de ses attaques, Spinoza écri-

(1) *Eth.*, IV, 70 ; I, 239.

(2) « Mente, subridens volvebam, ignarissimos quosque passim audacissimos, et ad scribendum paratissimos esse. » Lettre L à J. Jelles ; II, 185.

vait : « Parmi les choses qui sont hors de mon pouvoir, aucune ne m'est plus précieuse que l'amitié conclue avec les hommes qui aiment sincèrement la vérité, car je crois qu'il n'y a rien, de ce qui ne dépend pas de nous dans le monde, que nous puissions aimer d'un amour plus tranquille que ces hommes-là, car il est aussi impossible de dissoudre leur amour mutuel qui repose sur la possession de la vérité, que de refuser de reconnaître la vérité une fois qu'on l'a conçue. En outre, c'est le plus fort et le plus reconnaissant des amours qui se rencontrent dans les choses soustraites à notre influence : car seule la vérité est capable d'unir profondément des sentiments divers et des âmes diverses (1). » L'amitié, pour Spinoza, était avant tout l'engagement de rechercher en commun la vérité commune à tous : « Les biens des amis, dit-il à Henri Oldenbourg, doivent tous être communs, et, surtout les biens de l'esprit. Aussitôt, ajoute-t-il, toutes les qualités de mon esprit, si j'en possédais quelqu'une, je vous permettrais bien volontiers de les réclamer pour vous, alors même que je serais sûr d'en souffrir un grand dommage pour moi (2). » Autant il supplie les esprits prévenus et superstitieux de ne point s'obstiner à la lecture de ses ouvrages, autant il prie le lecteur philosophe de lui présenter ses scrupules, ses répugnances, et même la réfutation de ses propres théories (3). Sans cesse, il reprend les démonstrations qui lui paraissent les plus simples et les plus évidentes; sans cesse, il travaille à les éclaircir. Surtout il veut remonter à l'origine des pré-

(1) Lettre XIX (32); II, 65.
(2) Lettre II; II, 5.
(3) *Theol. Pol.*, Préface ; I, 376.

jugés qui ferment à ses amis le chemin de la vérité, il veut leur enseigner ce qu'il est le plus difficile d'enseigner, c'est-à-dire l'affranchissement de toute autorité qui n'est pas la raison elle-même. Il s'efforce d'expliquer à Hugo Boxel, syndic de Gorcum, pourquoi l'on ne saurait concevoir qu'il y ait des spectres du sexe féminin, et avec quelle douceur, quelles précautions : « La grande estime et le grand respect où je vous ai toujours tenu et où je vous tiens encore, m'interdisent de vous contredire ; ils m'interdisent davantage encore de vous flatter (1). » Une bonne partie de sa vie spéculative se passe ainsi dans ce combat perpétuel pour conquérir à la vérité de nouvelles intelligences. S'il se retire à la campagne, à l'abri des importuns, c'est pour être tout entier à ses amis. Il leur fait part de toutes ses méditations, il leur communique ce qu'il écrit, à mesure même qu'il l'écrit. Avant sa trentième année déjà, il avait tracé à leur usage une première esquisse de l'*Ethique*, qui, conservée par le zèle pieux de ses élèves, a été retrouvée dans leurs cahiers par le zèle pieux des érudits modernes. Même il s'était formé un collège de disciples qui, suivant les recommandations faites aux dernières lignes du *Court traité* (2), se réunissaient pour commenter l'ouvrage du maître et pénétrer d'un effort commun les obscurités de sa doctrine. Au besoin, sur les points controversés comme les lettres de Simon de Vries en témoignent, ils en référaient à Spinoza (3).

Ce qu'il y a de remarquable dans cet effort pour ré-

(1) Lettre LII (56); II, 187-188.
(2) II, 363.
(3) Cf. Freudenthal, *op. cit.*, p. 123.

pandre la vérité, c'est la réserve que Spinoza y apporte. Louis Meyer, dans une préface qu'il devait mettre en tête des *Principes de Descartes*, avaient tenu à défendre l'auteur contre les attaques dont il était l'objet, peut-être contre ce même Casearius pour qui les *Principes* avaient été rédigés; Spinoza lui demande d'effacer le passage, qui était, disait-il, de nature à choquer le lecteur : son travail a été entrepris dans l'intérêt de tous les hommes, et il en exclut tout ce qui pourrait le faire soupçonner d'apporter quelque pensée d'amour-propre dans sa propagande philosophique (1). C'était à ses yeux, comme il l'a dit dans l'*Éthique* (2), un devoir d'enlever à l'envie toute occasion de s'exercer contre lui, et la pratique de ce devoir lui était facile, car son âme demeurait étrangère à tout calcul d'ambition personnelle. L'homme qui avait maintenu la liberté de sa pensée contre les préjugés de la théologie et les menaces de l'autorité civile était capable de la défendre contre ses propres passions. Sans chercher à leur substituer, pour mieux les terrasser, des passions contraires et tout aussi violentes, doucement, tranquillement, il leur opposait la contemplation sereine et joyeuse de la vérité éternelle. Le savant Fabricius lui avait offert, au nom de l'Electeur Palatin, la chaire alors très enviée de professeur à Heidelberg, où, disait Fabricius, il pourrait mener avec plaisir une vie digne d'un philosophe (3). Spinoza décline cet honneur : il ne veut pas que les charges de cet enseignement nuisent au progrès de sa propre philosophie ; surtout il entend ne rien sacri-

(1) Lettre XV ; II, 55.
(2) *Eth.*, IV, App. 25 ; I, 247.
(3) Lettre XLVII (53) ; II, 181.

fier de sa liberté de penser, et il ne sait pas dans quelles limites l'enfermerait la superstition, rendue plus susceptible encore par l'éclat d'une dignité publique. Aussi, fait-il remarquer en terminant, s'il repousse l'offre de l'Electeur, ce n'est point par un calcul d'ambition, dans l'espoir d'une fortune meilleure, mais simplement par amour de la tranquillité (1). Il ne dédaigne pas les honneurs, et les honneurs ne le troublent pas ; il ne s'en étonne pas, car il ne fait pas profession de s'abaisser et de se mépriser soi-même ; il sait ce qu'il vaut, puisqu'il est impossible à l'homme de rien comprendre sans avoir en même temps la conscience de son intelligence. Il est sensible aux hommages des savants et des grands seigneurs, à ceux du prince de Condé par exemple ; toutefois, et au dire d'un de ses ennemis, Sébastien Kortholt, il recevait d'eux plus de visites qu'il ne leur en rendait (2).

A Spinoza, s'attacha particulièrement l'homme qui faisait alors le plus d'honneur à la Hollande, le grand pensionnaire Jean de Witt ; il aimait à consulter Spinoza, non seulement sur le calcul des probabilités qu'il faisait servir à l'institution des assurances sur la vie, mais aussi sur les événements politiques dont le philosophe savait, au témoignage de Kortholt, prévoir les conséquences avec beaucoup de perspicacité (3). Spinoza, d'autre part, n'avait pas voulu que sa science et sa philosophie demeurassent inutiles pour la cause de la liberté politique et de la liberté religieuse que les de Witt servaient contre le parti chauvin et orthodoxe de la maison d'Orange.

(1) Lettre XLVIII (54) ; II, 182.
(2) *Lebensgeschichte*, p. 27.
(3) *Ibid.*

Fort de l'appui du grand pensionnaire, au lendemain de l'emprisonnement et de la mort d'Adriaan Koerbagh, il publia le *Traité de Théologie et de Politique*. Ce n'est pas seulement une revendication des droits de la pensée et de la critique, le premier monument de l'exégèse rationnelle ; c'est aussi l'effort le plus profond pour assurer la paix religieuse entre les hommes, en la fondant sur une conception toute spirituelle de Dieu. Le sanctuaire du vrai Dieu, ce ne sont, dit Spinoza, ni les pages altérées des livres d'autrefois, ni les chênes des forêts, ni les entrailles des victimes; c'est ce qu'il y a de plus noble dans la nature, l'esprit de l'homme qui a conçu l'idée de Dieu, c'est là qu'est le temple où la vérité se révèle éternellement (1). C'est pourquoi Spinoza essaie de faire comprendre à ses contemporains que la nature, qu'ils opposent à Dieu, est en réalité l'expression immédiate de la divinité, que la raison, comprenant l'ordre de la nature, engendre nécessairement la foi qui s'élève à Dieu, et que les hommes, réconciliés dans l'unité de leur intelligence commune, doivent être pleins d'amour pour les hommes. C'est pourquoi il leur donne un catéchisme simple qui n'exige du fidèle que la croyance sincère à Dieu, et la pratique sincère de la justice et de la charité (2). De la sorte, pensait-il, il n'y aura plus dans l'Église ni violence ni haine, tout y sera paix et douceur; l'ambition et la cupidité n'entreront plus dans les conseils de la curie, et l'on verra germer au souffle des prédicateurs les vertus proprement chrétiennes; l'amour, la

(1) *Theol. Pol.*, XII; I, 522.
(2) *Ibid.*, XIV ; I, 541.

joie, la paix, la continence et la loyauté (1). De la sorte, le catholicisme recouvrera l'universalité à laquelle il prétend, et le christianisme temporel fera place au christianisme éternel.

Nous n'avons point à redire quel accueil reçut ce tableau de l'Eglise universelle. Excommunié du judaïsme, Spinoza pouvait s'attendre à ce que la plupart des chrétiens méconnussent l'inspiration chrétienne de son œuvre, inspiration d'autant plus profonde pourtant qu'il avait connu le christianisme plus tard, à l'âge de la pensée libre et réfléchie, et que manifestait d'ailleurs avec une singulière netteté la parole de l'Apôtre prise pour épigraphe: « Par ce que Dieu nous a donné de son esprit, nous connaissons que nous demeurons en lui, et que Dieu demeure en nous (2). » Ce ne furent pas les injures des théologiens orthodoxes et les plaintes des Synodes qui devaient lui être sensibles ; ce fut le coup qui fut porté à ses espérances politiques, à son affection et à son admiration par le crime du 20 août 1672. En apprenant la mort de Jean de Witt, Spinoza pleura ; il voulut aussi agir, dire la vérité au peuple ; il était prêt à « sortir pour afficher proche du lieu [*des massacres*] un papier où il y avait : *ultimi barbarorum*. Mais son hôte lui avait fermé la maison pour l'empêcher de sortir, car il se serait exposé à être déchiré » (3).

Si violente qu'ait été cette crise de douleur et d'indignation, elle fut brève, au point d'étonner ceux qui l'approchaient de plus près ; mais Spinoza avait démontré dans l'*Ethique* ce théorème : « C'est seulement lorsque nous

(1) *Ibid.*, Préface ; I, 375.
(2) I, 368.
(3) Récit à Leibniz ; *Lebensgeschichte*, p. 201.

ne sommes pas affligés de passions contraires à notre nature, que nous pouvons ordonner et enchaîner les affections de notre corps suivant un ordre intelligible (1). » C'est sur la vérité de ce théorème qu'il fonde le caractère et la direction de sa vie.

Il s'était relevé lui-même ; il avait désormais à relever les autres. Il orienta son travail vers l'éducation politique de ce même peuple que le fanatisme autocratique de Louis XIV menaçait du dehors, que le fanatisme démagogique des Orangistes comprimait au dedans. Les œuvres entreprises par Spinoza après l'achèvement de l'*Ethique*, et que la mort devait brusquement interrompre, révèlent un plan d'application immédiate à la culture hollandaise. D'une part, assurer la base rationnelle qui convient au développement de l'esprit, et c'est à quoi répond le projet d'une Algèbre exposée suivant une méthode plus courte et plus intelligible (2). D'autre part, en matière de foi, donner au jugement l'assise d'une connaissance exacte et c'est pourquoi Spinoza avait commencé de traduire l'Ancien Testament en langue flamande (3) ; pourquoi à l'intention de ceux qui voulaient parvenir jusqu'au texte même il rédigeait une grammaire hébreue suivant des principes scientifiques, et il avait même pensé lui donner la forme géométrique (4).

(1) « Quamdiu affectibus, qui nostræ naturæ sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum. » *Eth.*, V, 10 ; II, 258.

(2) « Proposuerat quoque sibi, Algebram breviori et magis intelligibili methodo... conscribere. » *Préface des Œuvres Posthumes*, 1677 (*sub fine*).

(3) Colerus, *Saisset*, II, XXVIII et *Lebensgeschichte*, p. 83.

(4) *Préface de* 1677 (V,2).

Enfin, et mettant à profit l'expérience si chèrement achetée par la mort des Witt, il avait essayé dans le *Traité* resté inachevé sur la *Politique* de tirer au clair les lois de la vie publique. Il ne se contente plus de démontrer, comme dans le *Traité de Théologie et de Politique*, que la liberté de penser est une condition nécessaire pour la sécurité et la paix de l'Etat, il descend maintenant jusqu'aux plus minutieux détails de l'organisation politique, afin de fixer les limites de l'autorité suprême et de régler le mécanisme des constitutions. Il désire avant tout faire une œuvre utile et qui soit pratique. Les philosophes, au lieu de tracer le plan d'une république qui fût à l'usage des hommes, ont mieux aimé rêver des chimères qui ne pouvaient s'appliquer qu'à la société de l'âge d'or, la seule précisément qui n'avait pas besoin de lois pour subsister. Les hommes politiques, de leur côté, sont passés maîtres dans l'art de tromper, mais non dans l'art de gouverner ; plus soucieux de montrer leur habileté que leur sagesse, ils enseignent à tendre des pièges au peuple, plutôt qu'à en défendre les intérêts (1). Mais entre l'utopie et le machiavélisme, il y a un parti à prendre : c'est de songer que les hommes ne sont ni des esprits infaillibles, ni des bêtes malfaisantes, et d'écrire pour les hommes. C'est pourquoi Spinoza ne veut pas étonner par l'originalité et la nouveauté de ses théories ; il ne veut pas imposer à la société des lois qu'il tire de son imagination ou de ses passions ; il prend dans la réalité même, dans l'histoire, les formes de gouvernement qui s'y présentent, et il se demande comment chacune d'elles pourra, tout en demeurant fidèle à son

(1) *Polit.*, I, 2 sqq ; I, 281 sqq.

principe particulier, concilier dans une juste harmonie la stabilité du pouvoir avec la sécurité et le bonheur même des citoyens, résister aux éléments de dissolution qui sont à l'intérieur de tout état, et prévenir l'hostilité des gouvernés, plus dangereuse souvent que celle des étrangers. Ainsi la monarchie ne peut être absolue : que l'examen de toutes les affaires soit remis au souverain, il n'y pourra suffire, et il deviendra l'esclave et le jouet des courtisans qui l'entourent. Pour qu'il y ait monarchie véritable, il faut donc que le monarque soit maître de lui-même, qu'il décide en toute connaissance de cause et par suite en toute liberté d'intelligence ; ce qui lui sera possible si toute question a été examinée et éclaircie par un conseil régulier (1). De même, la forme de l'aristocratie qui sera la plus durable, parce qu'elle permettra le plus haut degré de liberté et de vie nationale compatible avec l'exercice de l'autorité, ce sera une confédération de villes qui s'administreront chacune elle-même (2). C'est au moment où Spinoza abordait l étude de la démocratie, qu'il considérait comme l'expression la plus naturelle et la plus rationnelle à la fois de la société humaine (3), que la mort l'arrêta. Ce qui reste de l'ouvrage suffit pourtant pour en marquer le caractère essentiel, qui est l'entier désintéressement de la pensée, l'effort pour écarter les opinions particulières et l'esprit de parti, pour faire de la politique un enchaînement de théorèmes objec-

(1) *Ibid.*, VI, 8 ; I, 306.

(2) *Ibid.*, IX ; I, 352 sqq.

(3) « Atque his imperii Democratici fundamenta satis clare ostendisse puto ; de quo præ omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur, et maxime ad libertatem, quam Natura unicuique concedit, accedere. » *Theol. Pol.*, XVI ; I, 558.

tifs, une pièce dans le système de la vérité universelle.

Ainsi, pour Spinoza, la vérité fut un soutien assez fort non seulement pour qu'il pût se passer de l'appui du monde, mais pour qu'il pût d'un effort constant offrir l'appui de sa pensée au monde qui se retirait de lui, en établissant rationnellement les principes de l'ordre social et de l'ordre religieux. Le secret de la vie de Spinoza est donc bien dans la conception tout intérieure, tout universelle de la vérité par laquelle l'homme, franchissant les bornes de son individualité, s'approfondit jusqu'à rejoindre la racine de tout être. Le fils de l'un de ses amis, qui venait en Italie de se convertir au catholicisme, lui écrivait une lettre moitié de reproches, moitié d'exhortations. « Pourquoi, lui demandait-il, t'imagines-tu que toi, Spinoza, tu aurais trouvé la vérité qui a échappé à tout le reste du monde? D'où sais-tu que ta philosophie est supérieure aux autres philosophies? » Spinoza lui répond simplement : « Est-ce la meilleure? l'ai-je découverte? je ne le prétends pas; mais je sais que je la comprends et qu'elle est vraie (1). » L'homme vit non pas exactement pour lui-même, mais pour quelque chose qui est en lui, et qu'il aime plus que tout; Spinoza aimait la vérité, et c'est pourquoi il disait : « Je laisse chacun vivre à son gré; que ceux qui en ont envie aillent se faire tuer pour leur bien, pourvu qu'il me soit permis de vivre pour la vérité (2). » Or la vérité qu'il aimait, c'était la vérité parfaite, la vérité totale, qui est dans la raison. Cette vérité-là ne peut s'acquérir

(1) « Ego non præsumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. » Lettre LXXVI (74) à Albert Burgh; II, 247.

(2) « Jam vero unumquemque ex suo ingenio vivere sino, et qui

que par la philosophie : « Dire que dans le monde, nous agissons souvent par conjecture, cela est vrai ; mais dire que nous appuyons sur des conjectures nos propres méditations, cela est faux. Nous sommes obligés de suivre la vraisemblance dans la vie commune, dans nos spéculations la vérité (1). » Voilà pourquoi Spinoza accepte d'être séparé du monde et de la vie commune, où la vérité n'est pas ; voilà pourquoi il se donne tout entier à l'effort solitaire de la pensée qui devait réaliser la vérité dans sa vie. Possédant la vérité qui existe de toute éternité, confondant son intelligence avec elle, il s'habitue à regarder les choses comme Dieu les voit, il participe à l'éternité de Dieu. Ce qu'il trouve dans son éternité, l'*Éthique* le dit : ce fut de la joie, joie profonde, joie continue qui devenait seulement de plus en plus pure, de plus en plus consciente, et ce fut de l'amour, amour que l'intelligence engendrait et qui accroissait l'intelligence, amour qui venait de Dieu et qui retournait à Dieu, se satisfaisant sans cesse dans la contemplation sans fin de son objet infini ; ce fut la béatitude. Joie, amour, béatitude : mots qui sont bien insuffisants, tant que nous ne pouvons, pour en remplir tout à fait le sens, penser de nouveau la pensée de Spinoza et vivre sa vie.

Pourtant, de toutes les conditions nécessaires à la tranquillité de l'âme, si Spinoza avait réuni celles que l'homme a le pouvoir de remplir, ne lui en manquait-il

volunt, profecto suo bono moriantur, dummodo mihi pro vero vivere liceat. » Lettre XXX à Oldenburg ; II, 124.

(1) « Nos in mundo multa ex conjectura facere, verum est ; sed, nos nostras ex conjectura habere meditationes, est falsum. In communi vita verisimillimum, in Speculationibus vero veritatem cogimur sequi. » Lettre LXI (60) à H. Boxel ; II, 202.

pas une, et qui ne dépendait pas de lui ? Sa vie fut une longue maladie, toujours à la merci de fièvres qui ne cessaient de l'attaquer avec violence, comme sa Correspondance l'atteste en maints endroits : « Il était, dit Colerus, d'une constitution très faible, malsain, maigre et atteint de phtisie depuis plus de vingt ans (1). » Rejeté brusquement de la liberté de l'esprit dans la servitude du corps, il ne s'étonnait pas, ne se troublait pas, car ses souffrances étaient conformes à l'ordre universel de la nature ; son intelligence les comprenait, et, en les comprenant, elle recouvrait sa propre autonomie. Aussi, bien qu'il regardât la santé comme une condition du bonheur, et qu'à ses yeux la médecine préparât à la morale presque au même titre que la logique (2), il ne se plaignait pas ; il se contentait de suivre avec attention la marche de la maladie, et de se soigner suivant un système particulier qu'il avait découvert. Son vrai remède, d'ailleurs, c'était de s'absorber tout entier dans la méditation et d'oublier tout ce qui n'était pas proprement idée, au point qu'au témoignage de Jarigh Jelles, il demeura trois mois retiré dans ses spéculations, sans sortir de son cabinet (3) ; il avait coutume de veiller fort avant dans la nuit, jusqu'à trois heures du matin souvent, si bien que Kortholt étonné ne peut s'empêcher de rappeler le mot de Sénèque : « Vatia est enseveli ici (4). » En effet, la philosophie était une sépulture pour Spinoza, si l'on entend par

(1) *Saisset*, II, xxxv et *Lebensgeschichte*, p. 94.
(2) *Int. Em.* ; I, 6.
(3) *Préface des Œuvres posthumes*, p. 2. Cf. Lucas, *Saisset*, II xlix et *Lebensgeschichte*, p. 14.
(4) *Lebensgeschichte*, p. 27.

là qu'il était mort à la vie du monde et à tout ce qui était dans le monde; mais cette mort, il l'a qualifiée lui-même de régénération : *wedergeboorte* (1) : c'est la naissance à la vie éternelle, qui rend indifférent à la mort naturelle. Aussi la fin de Spinoza fut-elle simple et calme. Ses ennemis, ne concevant pas qu'il lui fût possible de mourir en paix, entourèrent de circonstances inventées à plaisir le récit de ses derniers moments. En réalité, Spinoza mourut doucement, sans agonie, ayant auprès de lui l'un de ses fidèles amis (2). Sa seule préparation à la mort avait été d'examiner ses manuscrits et de brûler tous ceux qui lui paraissaient incomplets ou imparfaits. C'était un jour de réjouissances publiques : en souriant, il fit remarquer à son hôte qu'il prenait sa part de la fête populaire et qu'il allumait, lui aussi, son feu de joie. Les seuls désirs qu'il exprima, ce fut d'abord qu'on vendît les objets qui lui appartenaient, et qu'avec le produit de la vente on payât exactement les dettes qu'il pouvait laisser, ensuite que l'on réunît en volume celles de ses œuvres qu'il n'avait pas livrées au feu, à la condition que la publication en fût anonyme (3).

(1) *Korte Verhandeling*, II, 22 ; I, 352.
(2) Colerus, *Saisset*, II, XXXV et *Lebensgeschichte*, p. 95.
(3) Lucas *Saisset*, II, L et *Lebensgeschichte*, p. 16.

DEUXIÈME PARTIE

LES
CONTEMPORAINS DE SPINOZA

CHAPITRE IX

DESCARTES

Une même chose, selon Spinoza, se conçoit comme actuelle de deux façons différentes : ou, du dehors, d'après son rapport à des conditions déterminées de temps et de lieu ; ou, du dedans, suivant la vérité qui la fonde *sub specie quadam æternitatis*. Pour exprimer, sous la forme la moins infidèle qui se puisse, la pensée spinoziste, il faut donc se placer tout d'abord au point de vue de l'*adéquation interne*, qui est celui de l'*Éthique*. Ce qui ne veut nullement dire qu'un semblable procédé d'interprétation ne comporte une contre-partie, qu'il n'appelle une confirmation, celle que pourra fournir l'examen des circonstances locales et temporelles auxquelles est liée l'apparition de toute œuvre humaine. A cette tâche sont consacrées les études qui vont suivre, et qui ont pour objet de préciser la relation que le spinozisme soutient dans l'histoire avec les doctrines classiques du XVII[e] siècle, depuis Descartes jusqu'à Leibniz. L'invitation à nous renfermer dans ce cadre nous vient, en un sens, de Spinoza lui-même : la philosophie, à ses yeux, n'a pris conscience de sa destination véritable que du jour où elle s'est montrée capable

de surmonter la fantaisie et la puérilité des spéculations finalistes, où elle a su pratiquer la méthode sévère et virile de la science mathématique. Or cela ne s'était pas produit dans l'antiquité : les Pythagoriciens et les Platoniciens ne seraient pas, s'il fallait en croire le jugement de Spinoza, moins extravagants que les Péripatéticiens. Et cela non plus ne s'est pas produit avec la Renaissance. Assurément, et quoique nous ne puissions invoquer aucun témoignage externe, aucune référence expresse, un penseur tel que Bruno est une des sources indirectes du spinozisme ; Bayle marquait déjà que « son hypothèse est toute semblable au spinosisme... L'immensité de Dieu et le reste ne sont pas un dogme moins impie dans Jordanus Brunus que dans Spinosa ; ces deux écrivains sont unitaires outrés (1). » La critique moderne, avec Sigwart, avec Avenarius, a quelque peu précisé ces rapprochements ; mais elle n'a pu discerner dans ces rapprochements ceux qui porteraient la preuve d'une influence spécifique de Bruno ; derrière Bruno et Spinoza, comme le remarque un récent historien de Bruno (2), il y a le néo-platonisme, dont l'esprit a pénétré toute la métaphysique du moyen âge, en particulier la métaphysique des théologiens juifs qui ont été les premiers maîtres de Spinoza. — Infiniment plus précise est la trace laissée dans les œuvres de Spinoza par les jeunes scolastiques auxquels il est redevable de sa culture proprement philosophique. Il emprunte leur langage ; il traite dans ses *Cogitata metaphysica* les questions qui sont étudiées dans les manuels de

(1) *Dictionnaire*, article Brunus.

(2) J. Lewis Mac Intyre, *Giordano Bruno*, London, 1903, p. 342.

l'époque, et suivant l'ordre même où elles sont étudiées ; les formules les plus caractéristiques de l'*Éthique* rappellent de très près les formules qui avaient cours dans l'enseignement traditionnel de l'École. Tous ces points ont été mis en lumière par Freudenthal avec une netteté, une précision, qui en font autant de découvertes acquises à la science historique (1). Mais de l'analogie des formules a-t-on le droit de conclure immédiatement à l'analogie des doctrines ? A moins de se fabriquer un système de signes nouveaux et qui n'auraient été entendus de personne, il fallait pourtant bien que les cartésiens, et Descartes lui-même, parlassent comme les philosophes parlaient avant eux et autour d'eux. Cette simple remarque permet d'interpréter en son vrai sens le mémoire de Freudenthal ; et c'est ce qu'a fait Freudenthal lui-même lorsqu'il a écrit, à propos des *Cogitata metaphysica*, dans le premier volume de son ouvrage sur la vie de Spinoza : « A la Scolastique, il emprunte la charpente, l'ordre des parties, les concepts et les expressions. Mais ces formes d'autrefois, il les remplit d'un esprit nouveau. Il insiste sur l'inanité de bien des conceptions scolastiques, il rattache aux notions de l'École des recherches qui reposent tout entières sur la base du cartésianisme (2). »

(1) *Spinoza und die Scholastik* apud *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887, p. 85 sq. — Dans un compte rendu qu'il avait consacré à notre ouvrage sur Spinoza, Freudenthal nous avait pris vivement à partie pour avoir affirmé le contraste de la substance scolastique et de la substance spinoziste. (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 106, p. 113, sq.)
(2) *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904, p. 119.

Nous sommes loin de rejeter, comme insignifiants ou négligeables, parce que Spinoza lui-même n'aurait pas eu la conscience de leur origine, les traits où se révèle l'influence suggestive d'une lecture, mieux encore, la force indélébile de l'éducation première ; et nous aurons l'occasion d'en recueillir la trace profonde à travers le détour même du cartésianisme. Mais, puisque notre principal effort est de confronter l'ensemble des structures doctrinales, et non la solution de tel ou tel problème particulier, le cartésianisme doit être notre meilleur point de départ et d'appui. Et, en effet, pour expliquer la formation de la pensée spinoziste, il ne saurait suffire d'isoler dans un système un groupe de formules, et de les porter dans un autre système pour juger de leur coïncidence ; il faut instituer, sur une matière transparente, une observation méthodique de génération intellectuelle. A cet égard les ouvrages didactiques de Descartes sont peut-être moins significatifs que les *Lettres*, moins significatifs surtout que l'incomparable *Recueil d'Objections* et de *Réponses*, qui parut en même temps que les *Méditations métaphysiques*. Spinoza l'a étudié : il s'y réfère d'une façon expresse dans le *Court Traité de Dieu, de l'homme et de sa béatitude* (1) ; il reprend et prolonge, dans ses *Principes de Philosophie cartésienne*, la transposition géométrique que Descartes, sur la prière de ses correspondants, avait commencée dans sa *Réponse aux Secondes objections*. Nulle étude ne pou-

(1) Part. I, ch. VII, II, 295, trad. Janet, p. 43, et trad. Appuhn (*Œuvres de Spinoza*, t. I, 1907), p. 90.

vait être plus fructueuse. Ici, en effet, le cartésianisme est obligé de dérouler ses replis, de porter la lumière sur les principes qu'il invoque, sur les conséquences lointaines qu'il prépare. En même temps qu'il est confronté avec l'enseignement de l'École par « des théologiens », des « docteurs » comme Arnauld, il est passé par les Hobbes et les Gassendi au crible d'une critique avisée, indépendante, qui en décèle les obscurités, les incertitudes, qui marque la place où l'édifice est encore inachevé, où devra, pour les constructions futures, se concentrer l'effort d'une réflexion nouvelle.

Si la pensée vivante de Spinoza procède de Descartes, c'est de la pensée vivante de Descartes, prise avec la hardiesse de ses innovations et la timidité de ses scrupules, avec les progrès définitifs qu'elle accomplit et les difficultés où elle s'embarrasse, avec l'enthousiasme immense qui l'accueille comme avec les résistances invincibles où elle se heurte, débordante de richesses et de promesses, traversée pourtant d'une inquiétude qui est le signe même de la fécondité.

Entre la théorie scolastique et la théorie cartésienne il y a d'abord une différence de substructure logique, et qui se traduit nettement par l'opposition classique de l'extension et de la compréhension des concepts. Une logique de l'extension, conçue à l'imitation des classifications proposées pour les espèces zoologiques, dresse un tableau des idées générales ; elle ne peut manquer de placer au sommet des idées celle qui a l'extension la plus grande. L'être est le genre suprême. Le concept de l'être est indépendant de tous les autres

concepts ; c'est par lui qu'il faut pénétrer jusqu'à la diversité des choses particulières. Toute affirmation d'un être déterminé est fonction de la conception de l'être en général. Or, avec la logique nouvelle, d'origine mathématique, les principes scolastiques perdent toute espèce de signification, puisqu'il est impossible de les traduire dans le langage de la compréhension, le seul désormais que la science moderne puisse parler. Exprimée en termes abstraits qui en mettent à nu la racine, voilà ce que fut la révolution cartésienne, et c'est ce dont Descartes marque la plus nette conscience. Lorsque Gassendi, par une tactique qui apparaît trop souvent dans sa discussion, interprète les solutions cartésiennes à la lumière de la terminologie scolastique, Descartes lui répond : « J'admire aussi que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en général une chose ne puisse être en l'esprit *si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre et de tous les universaux n'y sont ensemble ;* comme si, pour connaître que je suis une chose qui pense, je devais connaître les animaux et les plantes, pour ce que je dois connaître ce qu'on nomme une chose, ou bien ce que c'est qu'en général qu'une chose (1). » Et presque aussitôt il ajoute : « Ce que vous alléguez ensuite contre les universaux des dialecticiens ne me touche point, puisque je les conçois d'une tout autre façon qu'eux (2). »

(1) *Réponse aux Cinquièmes objections*, contre la troisième Méditation (*Ed. Adam-Tannery*, que nous désignerons par A. T., t. VII, p. 362).

(2) *Ibid. contre la cinquième Méditation* (A. T. VII, 380).

On pressent dès lors quelle transformation subira chez Descartes la conception scolastique de la substance. Sans doute les expressions paraissent identiques, les conclusions équivalentes : Descartes tient à justifier, comme une donnée de sens commun, la substantialité de Dieu, des esprits, des corps. Mais l'esprit de la doctrine, la continuité logique, est tout autre ; l'opposition se manifeste en formules saisissantes. Aristote, au début du second livre des *Derniers Analytiques* (89^b,34), détermine l'ordre des problèmes, d'abord le τὸ ὅτι ou le εἰ ἔστι, ensuite le τὸ διότι ou le τί ἐστι : γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν. « Selon les lois de la vraie logique, dit Descartes, on ne doit jamais demander d'aucune chose *si elle est* qu'on ne sache premièrement *ce qu'elle est* (1). » Qu'est-ce à dire, sinon que le problème de la substance prend désormais une signification exactement inverse de celle qu'il avait jusqu'ici ? L'être en tant qu'être était une catégorie première, indépendante de toute détermination de qualité ou de relation, matière métaphysique également capable de recevoir toutes sortes d'attributs et de prédicats ; la réalité de la substance était ainsi affirmée dès le début de l'investigation métaphysique, sans égard à quelque spécification que ce soit. Pour Descartes l'affirmation de la substance ne saurait être première ; elle suppose avant elle la perception de l'essence : « Pour entendre que ce sont des substances [*les choses immatérielles et les choses corporelles*], il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. Mais lorsqu'il

(1) *Réponses aux premières objections*, de Caterus (A. T. IX, 85).

est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer (1). » Il ne s'agit plus de poursuivre l'exclusion de toute qualité, l'*x* qui serait au delà de tout ce qui est représenté ; il faut résoudre ce problème : A quelle propriété reconnaître la substance ?

Dès lors, si Descartes répond qu'il y a divers ordres de substances : Dieu, esprit, corps (et même êtres composés), ce n'est plus parce qu'une première partie de la métaphysique — partie générale ou ontologie — les pose comme appartenant également à un genre commun, c'est simplement en réunissant dans une addition finale les conclusions de théories particulières qui, par voies différentes, auront opéré le passage de l'essence à l'existence : « C'est autre chose, écrit Descartes à Clerselier vers juin 1646, de chercher une notion commune, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Êtres, les *Entia* qu'on connaîtra par après ; et autre chose de chercher un Être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres. » (A. T. IV, 444).

Or, à suivre les déductions particulières par lesquelles Descartes établit tour à tour la nature substan-

(1) *Les principes de la Philosophie*, I, 52.

tielle du moi, la nature substantielle de l'étendue et la nature substantielle de Dieu, la relation de l'essence à l'existence paraît envisagée suivant trois modes tout à fait différents.

Dans le moi, la relation est une identité immédiate. Par chacun de nos actes individuels, fût-ce par l'imagination d'un objet chimérique, nous saisissons, avant toute autre détermination, le fait que nous pensons. L'esprit atteint ainsi l'essence de la pensée, qui est de se connaître, et dans cette essence même l'existence, puisqu'il est impossible de se connaître sans exister. Le *Cogito ergo sum* signifie que l'acte de comprendre l'essence et l'acte de poser l'existence sont un seul et même acte. Elle établit l'équivalence de ces deux affirmations : Nous pensons. — Il existe une substance pensante.

Cette déduction célèbre doit sa clarté, sa solidité irrécusable, à ce qu'elle est adaptée à la nature du sujet pensant. Le même procédé ne pourra donc s'appliquer à l'étude de la substance matérielle. L'esprit ne pénètre pas directement l'essence de l'objet ; c'est par une série d'éliminations successives qu'il pourra dégager ce qui ne saurait se séparer de la chose, ce qui la caractérise comme chose. Un corps tel que la cire se dépouille ainsi de toutes les « qualités secondes » qui intéressent d'abord les organes des sens ; il a pour essence d'être étendu, il sera la substance étendue. Méthode toute négative, qui requiert une confirmation positive. Elle la reçoit sans doute, selon Descartes, par la conception moderne de la mécanique. Le changement de place dans l'espace, avec les chocs

qui en résultent au sein d'une masse continue, suffit à rendre compte de tous les phénomènes physiques, sans recours à un principe de spontanéité interne qui soit la forme ou l'âme de la matière (1). Il n'y a qu'une espèce de mouvement, le mouvement local (2). Or ce mouvement est l'objet d'une intuition intellectuelle ; il se rattache à l'idée claire, à la notion innée de l'étendue. Seulement, si de longues chaînes de raisons se déroulent à partir de cette évidence première, si la science de l'univers physique se constitue sous la forme mathématique, la méthode même qui légitime la science interdit de lui conférer immédiatement la valeur de réalité que réclame la métaphysique. L'entendement a la juridiction des possibles ; il ne peut poser, de sa propre autorité, l'existence d'aucune substance réelle. Dans le monde des corps, la relation de l'essence à l'existence est la relation du possible au réel.

Enfin cette relation de l'essence à l'existence se présente à nous avec un troisième caractère. Nous trouvons dans notre pensée une idée qui déborde en quelque sorte la capacité propre de notre entendement ; car elle est incommensurable avec l'essence finie que nous pouvons affirmer comme liée avec notre propre existence ; elle est l'idée de l'infini. La présence de l'idée de l'infini dans l'esprit de l'homme atteste la réalité d'une essence infinie. A-t-on le droit d'attribuer l'exis-

(1) Cf. Lettre à Mersenne du 28 octobre 1640 : « Je viens à l'autre lettre d'un de vos Religieux de Blaye... Il a raison de dire qu'on a eu grand tort d'admettre pour principe, que nul corps ne se meut de soi-même. » (A. T. III, 213.)

(2) Voir Spinoza, *Principia Philosophiæ Cartesianæ*, II, 6, Sch. (II, 424).

tence à cette essence ? Le seul fait qu'il existe des êtres finis tels que le moi pensant, implique que le passage du non-être à l'être a été effectivement opéré. Or, du non-être à l'être, de rien à quelque chose, les mathématiques montrent que la distance est infinie. Seul l'être infini peut la franchir. La puissance de l'existence, qui est un absolu, appartient à la nature de Dieu, et elle lui appartient nécessairement. Il faut, en effet, écrit Descartes, « remarquer que l'existence possible est contenue dans la notion ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans la seule idée de Dieu (1) ».

Bref, il y a trois essences : le moi, l'étendue, l'infini, et pour chacune de ces essences l'affirmation de la substance a une signification et une portée également particulières. L'existence de la pensée est attestée par un jugement catégorique. La substance étendue est, considérée en soi, un objet intellectuel auquel n'appartient encore que l'existence possible. La substance infinie se donne l'être à elle-même; elle est la source de l'existence nécessaire.

Assurément il est aisé de traduire ces résultats dans le langage de la critique moderne, et de leur donner une interprétation positive. Mais Descartes ne traverse l'idéalisme que comme une position provisoire et paradoxale; il conclut au réalisme; il prétend reconstituer la doctrine métaphysique de la substance. Il s'engage ainsi dans une série de difficultés qui devaient immé-

(1) *Réponses aux premières objections* (de Caterus) (A. T. IX, 92). Cf. *Réponse aux secondes objections. Axiome X* (A, T. IX, 128).

diatement apparaître aux yeux de ses contemporains, que lui-même souligne par l'embarras de son exposition, par les divergences de ses rédactions. Dans la *Troisième Méditation* (A. T. IX, 35), il fait allusion à une idée générale de la substance : « Quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre, au contraire, est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se présente une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce point qu'elles représentent toutes deux des substances. » Cette idée générale se trouve définie au commencement de cette même phrase dont nous venons de citer la fin, elle l'est à l'aide d'une parenthèse : « Lorsque je pense que la pierre est une substance, *ou bien une chose qui de soi est capable d'exister* (1), et que je suis aussi moi-même une substance. » Mais si l'on prend à la rigueur cette définition, ni la pierre ni le moi ne sont des substances, car aucune chose finie ne tient de soi-même son existence. Et lorsque Descartes rédige l'*Abrégé des Méditations*, il donne, également dans une parenthèse, une définition qui est à la lettre le contraire de la précédente : « Pour savoir que généralement toutes les substances, *c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu* (2), sont de leur nature incorruptibles. » (A. T. VII, 14 et VIII, 10.) Sans doute les deux formules ne sont pas inconciliables ; dans la *Première partie* des *Principes de la philosophie* (§ 51), Descartes montre que suivant la

(1) *Sive esse rem quæ per se apta est existere.*

(2) *Sive res quæ a Deo creari debent ut existant*

conception qui répond directement à l'idée claire et distincte de la substance, « à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel »; il invoque l'usage de l'École pour continuer à faire usage d'une notion qui « n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures ». Seulement que signifie cette distinction scolastique dans une doctrine qui est tout entière fondée sur la simplicité des notions fondamentales?

Descartes rencontre la difficulté sous une forme plus pressante, lorsqu'il est invité par les auteurs des *Deuxièmes Objections* à exposer les principes de sa métaphysique sous forme géométrique. Dans une définition mathématique de la substance, il ne saurait être question d'introduire une condition toute restrictive, d'autant que cette restriction est relative à la notion de Dieu : or Dieu ne peut pas être défini antérieurement à la substance, puisque l'existence de la substance pensante doit être démontrée avant l'existence de Dieu. Aussi Descartes se trouve-t-il conduit à juxtaposer dans une même définition (1), d'une part sa propre conception de la substance, laquelle ne convient qu'à Dieu, de l'autre la conception scolastique qui définit la substance par l'inhérence du prédicat au sujet. — Mais ce rapport d'inhérence ne préjuge en rien de la nature du sujet ni de celle du prédicat; c'est un lien extrinsèque,

(1) Déf. V « Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *substantia* » (A. T. VII, 161). Cf. les explications orales de Descartes à Burman (1648) A. T. V, 156. — Voir aussi Carl Ludewig, *Die Substanztheorie bei Cartesius in Zusammenhang mit der Scholastischen und neueren Philosophie*. Fulda, 1893, p. 14 sqq.

comme entre ce qui supporte et ce qui est supporté, de sorte qu'on ne voit pas pourquoi l'attribut pensée ne serait pas rapporté à un substrat matériel. « Tous les philosophes, dit Hobbes, distinguent le sujet de ses facultés et de ses actes, c'est-à-dire de ses propriétés et de ses essences; car c'est autre chose que la chose même *qui est*, et autre chose que son *essence;* il se peut donc faire qu'une chose qui pense soit le sujet de l'esprit, de la raison ou de l'entendement, et partant que ce soit quelque chose de corporel, dont le contraire est pris, ou avancé, et n'est pas prouvé (1) ». — Descartes sans doute répond à Hobbes; seulement c'est à la condition de retirer à la substance son caractère absolu : « Nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même » (A. T. IX, 135); c'est en fondant la distinction des substances sur la distinction des actes dont elle est le sujet, ou plutôt de la raison « commune » de ces actes, qui est ici la pensée, et là l'extension.

Bref, on tourne dans un cercle, et la conséquence s'impose : il faut renoncer à constituer une théorie *une* de la substance. « Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue, parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue; car

(1) *Troisièmes objections, obj. II* (A. T. IX, 134). — Regius, dans le placard d'Utrecht, donne satisfaction à Hobbes, au nom des principes cartésiens. Voir la seconde des thèses qu'il fit afficher à Utrecht en 1647 (A. T. VIII (2), 342).

elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue (1). » Entre l'attribut et la substance la distinction n'est plus pour Descartes ni réelle ni modale ; elle est tout entière dans la pensée. A la maxime des scolastiques : *Du connaître à l'être la conséquence n'est pas bonne*, Descartes oppose le principe contraire : « Du connaître à l'être, la conséquence est bonne (2). » Et il écrit dans sa réponse aux *Objections* d'Arnauld : « Que si après cela nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles, desquelles nous ne concevrions pas clairement et distinctement la signification (3). » La subsistance par soi, qui forme aux yeux de Descartes la notion intelligible de la substantialité, peut elle-même être exprimée en termes d'attributs : « C'est ainsi que l'un des attributs de chaque substance, quelle qu'elle soit, est qu'elle subsiste par elle-même (4). »

En définitive la logique intérieure de la science nouvelle est plus forte que les intentions systématiques de

(1) *Les principes de la Philosophie*, 1re partie, § 69.

(2) *Réponse aux septièmes objections du P. Bourdin* Ri (A. T. VII, 520).

(3) *Réponses aux quatrièmes objections*, Réponse à la 1re partie. (A. T. IX, 173).

(4) *Examen du placard d'Utrecht* (1647) : sur le second article (A. T. VIII (2) 348).

Descartes : le retour à l'idée générale de la substance est impossible à un mathématicien qui aperçoit l'inconsistance des universaux, qui veut donner un sens positif et un contenu intrinsèque à chacun des objets de sa pensée. Ce qui est intelligible dans la substance, c'est ce qui est accessible à l'esprit, et c'est l'attribut : la substance devient comme fonction de l'attribut, la diversité radicale des attributs implique l'hétérogénéité radicale des substances. L'unité de la doctrine substantialiste est irrémédiablement brisée — et c'est une considération faite pour toucher un philosophe comme Spinoza aux yeux de qui l'unité est la marque essentielle de la vérité (1).

(1) M. Ludewig signale (*op. cit.*, p. 6) un texte intéressant de Suarez qui fait la critique de la dénomination de substance, d'après Aristote, et oppose clairement les deux sens : « In nomine substantiæ abeo sumpto (*i. e. a verbo ipso sustandi*) duæ rationes seu proprietates indicantur : una est absoluta, scilicet essendi in se ac per se, quam nos propter ejus simplicitatem per negationem essendi in subjecto declaramus, alia est quasi respectiva sustentandi accidentia. Et hæc quidem videtur prima nominis etymologia, si ejus impositionem, quæ ex cognitione nostra procedit spectemus. Nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiæ, et per habitudinem substandi eam primo concipimus ; si vero rem ipsam consideremus, altera vero conditio seu ratio est simpliciter prior, imo ex se sufficiens ad rationem substantiæ sine posteriori. Unde in Deo perfectissime ratio substantiæ reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substet. » (*Disp.*, 33, *Sect.* 1 et 2. Édit. Berton, t. XXVI, Paris, 1861, p. 330, col. B.) C'est à ce passsage ou à un passage semblable que Descartes se référait sans doute lorsqu'il écrivait : « qu'on a raison dans l'école de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* en regard de Dieu et des créatures. » (*Les principes de la philosophie*, I, 51.) Mais la distinction chez Suarez se réfère à une discussion étymologique, qui sert de préparation et d'introduction à la distinction de la *substance complète* et de la *substance incomplète*.

De plus, et par une conséquence nécessaire, la doctrine devient inutilisable pour la solution des problèmes précis auxquels elle avait été appliquée jusque-là dans l'enseignement philosophique. Si l'âme et le corps sont deux substances distinctes, qu'est-ce que l'homme? une *substance complète* par rapport à des *substances incomplètes* (1)? un *être composé* par rapport aux *êtres simples* (2)? Le retour aux subtilités et aux complications de la scolastique marque la limite de la philosophie cartésienne; il en souligne aux yeux des contemporains l'impuissance devant les problèmes nouveaux que cette philosophie même a suscités par le progrès scientifique dont elle procède.

En effet, la constitution d'une mécanique autonome a pour corollaire la constitution d'une psychologie autonome. La notion de la pensée est libérée de l'équivoque qu'Aristote faisait peser sur elle, lorsqu'il définissait l'âme tour à tour en fonction de la pensée et en fonction du mouvement. La substance pensante n'est plus la source d'une action physique qui rendrait inexplicable le cours régulier des phénomènes, et qui serait incapable de s'expliquer elle-même. Elle ne se divise plus en trois âmes, elle est seulement l'âme rationnelle (3).

(1) *Réponse aux quatrièmes objections* d'Arnauld : « Pareillement l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes (A. T. IX, 173).

(2) *Examen du placard d'Utrecht* (1647) : « Celui-là est composé, dans lequel nous considérons l'étendue jointe avec la pensée, c'est à savoir l'homme qui est composé de corps et d'âme. » (A. T. VIII (2), 351).

(3) Voir la lettre à Regius, de mai 1641 : *Anima in homine unica est, nempe rationalis* (A. T. III, 371).

« Je pensais, écrit Gassendi, parler à une âme humaine, ou bien à ce principe interne par lequel l'homme vit, sent, se meut et entend, et néanmoins je ne parlais qu'à un pur esprit (1). » Le dynamisme, l'animisme, d'Aristote sont désormais des formes du matérialisme ; sur la double base de la mécanique rationnelle et de la réflexion de conscience l'intellectualisme cartésien a fondé le spiritualisme.

Or, ce progrès, d'où la philosophie moderne est sortie tout entière, dont aujourd'hui encore la fécondité ne semble pas épuisée, est pour Descartes même, et parce qu'il veut maintenir à sa philosophie la forme d'un réalisme substantialiste, la source d'un inextricable embarras. Le problème de l'union de l'âme et du corps est posé en termes qui le rendent insoluble. Supprimera-t-on l'un des facteurs en présence ? Descartes y est conduit par les exigences de sa méthode : il risque, à titre d'hypothèse, le paradoxe des animaux-machines. Pour l'homme, cela est impossible : esprit et corps doivent entrer en relation l'un avec l'autre. Mais comment entendre cette relation ?

La critique de Gassendi, qui est un modèle de précision analytique, ferme toutes les issues. « Direz-vous, demande-t-il à l'*esprit*, que vous n'êtes point étendu, parce que vous êtes tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie ? » Cette seconde hypothèse est en contradiction avec toute idée de relation locale ; il est « manifeste que rien ne peut être tout à la fois en plusieurs lieux : aussi sera-t-il toujours plus évident

(1) *Cinquièmes objections*, contre la seconde méditation (A. T. VII, 263).

que vous n'êtes pas tout entier dans chaque partie, mais seulement tout dans le tout, et partant que vous êtes diffus par tout le corps, selon chacune de vos parties, et ainsi que vous n'êtes point sans extension (1). » Ou bien, pour réduire matériellement, pour faire évanouir presque la difficulté, vous concentrerez la liberté de l'action spirituelle dans une petite partie du cerveau, vous ne pourrez pourtant traiter cette petite partie comme un point mathématique : car le point mathématique est une abstraction qui ne comporte pas d'application effective, et ne saurait servir de centre réel pour le concours des nerfs qui conduisent aux différentes parties de l'organisme. Il faudra donc que ce soit un point physique. « Pour petite que soit cette partie, elle est néanmoins étendue, et vous autant qu'elle. » (*Ibid.*, 340.)

Répondre ce que répond Descartes, qu'on ne doit faire entre ces choses aucune comparaison, parce qu'elles sont de deux genres totalement différents (*Ibid.*, 390), c'est avouer l'échec du système métaphysique devant un fait d'expérience dont il est incapable de rendre compte. En fait, il est vrai que Descartes a établi la comparaison lorsqu'il a cherché dans une certaine interprétation des lois du mouvement le moyen de comprendre comment l'âme peut modifier la direction des esprits animaux, et lorsqu'il laisse entrevoir, comme dans la *Sixième méditation*, que l'union mystérieuse de l'âme et du corps doit être rattachée à l'intervention transcendante de Dieu. Or, sur ces deux points mêmes,

(1) *Cinquièmes objections*, contre la sixième méditation (A. T. VII, 339).

Spinoza marque explicitement qu'il se sépare de Descartes. « Quid, quæso, per Mentis et Corporis unionem intelligit? demande-t-il dans la Préface de la ve partie de l'*Ethique :* quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitæ cuidam quantitatis portiunculæ?... Ille Mentem a corpore adeo distinctam conceperat, ut nec hujus unionis nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit, sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius Universi, hoc est ad Deum, recurrere. » (I, 252.) Juxtaposer deux choses qui diffèrent totalement de genre, recourir à une cause générale et transcendante pour expliquer un effet singulier, c'est contredire deux fois la méthode des idées claires.

Envisagée dans son principe, la doctrine cartésienne de la substance était équivoque, envisagée dans ses conséquences, elle est stérile. Elle apparaît à Spinoza comme tout entière à reprendre.

Si Spinoza s'éloigne de Descartes, est-ce pour se rapprocher de la scolastique? Les dernières critiques que nous venons de rappeler répondent déjà d'une façon significative.

Ce que Spinoza reproche à Descartes, c'est d'être resté fidèle à la superstition scolastique. Si Descartes cherche une solution dans l'intervention d'un Dieu dont la raison humaine ne peut comprendre les desseins et l'action mystérieuse, s'il se défend de tout empiètement sur le domaine de la révélation, c'est qu'il conforme son attitude à la discipline de l'école, qu'il respecte au moins en apparence le *philosophia ancilla theologiæ*. Or Spinoza ne consent point à laisser publier

ses *Principes de Philosophie cartésienne* sans que la *Préface* enregistre sur ce point le désaveu formel de la théorie de Descartes : il n'admet point « que ceci ou cela dépasse la capacité de l'homme » (II, 379). Ou la science n'a point de fondement, ou la vérité intégrale est accessible à l'homme. D'autre part, lorsque Descartes réunit l'âme et le corps dans un composé, analogue aux mixtes de l'alchimie, pour en former une substance complète, Spinoza lui fait grief d'avoir réintroduit dans son système ce que tant de fois il en avait prétendu exclure, les qualités occultes de la scolastique (1). En un mot, dans une philosophie rationnelle qui ne peut rien affirmer que sous la catégorie d'immanence, l'intervention de Dieu et l'action de l'âme sur le corps doivent être éliminées, précisément parce que ce sont des résidus de la transcendance scolastique.

Il est remarquable que cette double élimination se trouvait réalisée dans la philosophie naturelle des Italiens. L'activité de Dieu, l'activité de l'âme, l'activité du corps, c'est une seule et même activité, c'est la vie universelle. Quelques-unes des formules par lesquelles Spinoza exprime le parallélisme psycho-physique pourraient donc faire songer à l'animisme des Italiens, s'il était permis, avec un philosophe tel que Spinoza, de considérer les conséquences à part des prémisses, de rapprocher les conclusions sans tenir compte de la

(1) « Profecto mirari satis non possum, quod vir Philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, Hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. » *Eth.* V, Praefat. (I, 252).

méthode qui les fournit. Or, si les synthèses du panthéisme de la Renaissance laissent entrevoir quelque procédé d'allure scientifique, c'est par un pressentiment confus de l'observation biologique. Trouve-t-on rien de semblable dans la méthode de Spinoza ? Peut-on imaginer un écrit plus éloigné de l'esprit de Giordano Bruno que le *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1)? Peut-on enfin désirer une déclaration plus significative que celle de l'*Appendice* à la *Première partie* de l'*Éthique ?* Une science seule est capable de tirer l'humanité de l'enfance intellectuelle, c'est « la mathématique, qui a pour objet non les fins, mais les essences des figures et de leurs propriétés » ; (I, 71) seule elle enseigne la méthode de la vérité. Or la méthode mathématique, pour Spinoza, c'est Descartes.

Pour entendre la substance spinoziste, la meilleure voie nous semble de faire un détour apparent, et de se référer à la géométrie cartésienne, dans ce qu'elle présentait de nouveau et d'original. La méthode géométrique de Spinoza est la méthode spécifique de Descartes, non celle d'Euclide. Il est vrai que l'ordonnance extérieure de l'*Éthique*, le choix des exemples, en particulier la répétition du théorème classique sur l'égalité à deux droits de la somme des angles du triangle (2), font songer à la géométrie d'Euclide. Mais il importe de limiter avec précision ce rapprochement. Aux yeux

(1) Voir Elbogen, *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*, Breslau, 1898, p. 58.

(2) Descartes en avait déjà fait usage pour faire entendre la nécessité de l'existence divine dans la démonstration de l'argument ontologique (*Cinquième méditation*, A. T. IX, 54).

de Spinoza, Euclide a fixé la forme de l'exposition géométrique ; il ne l'a pas appliquée à la science de rapports purement intellectuels qui s'appelle, dans le langage du dix-septième siècle, la *Géométrie*.

La géométrie de Descartes, comme le faisaient remarquer les contemporains, est proprement une algèbre (1). Nous avons rappelé que parmi les projets dont Spinoza faisait la confidence à ses amis, il y avait celui de rédiger une *Algèbre* suivant une méthode plus courte et plus intelligible. Et c'est à l'algèbre que Spinoza, dans le *De Intellectus Emendatione* et dans l'*Éthique*, emprunte le type de l'intelligibilité parfaite : l'intuition de l'adéquate proportionnalité entre nombres simples (2). La démonstration euclidienne n'est qu'une forme inférieure de connaissance, intermédiaire entre la perception sensible et la science intuitive. Le jugement que Spinoza porte expressément sur la proposition 19 du livre VII d'Euclide convient dans sa pensée à la géométrie tout entière d'Euclide. Sans doute le langage de Spinoza peut induire en erreur : la définition du cercle qui

(1) Gibson, la Géometrie de Descartes au point de vue de sa méthode. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1896, t. IV, p. 391.

(2) C'est l'exemple même que Descartes donne au chapitre VI des *Regulæ*, qui ne furent publiées qu'en 1701. Mais, dans la *Géométrie* de 1637, Descartes va par induction du problème de Pappus, tel que les anciens le posaient, à la solution nouvelle, et la théorie des équations n'est exposée qu'au livre III, presque en manière de parenthèse. Est-ce à cause de ce mode de composition que Descartes, si satisfait de son œuvre à la fin de 1637, songeait, dans les dernières années de sa vie, à la présenter sous une forme plus claire ? Voir la Lettre à Mersenne, du 4 avril 1648 (A. T. V, 142). — Nous avons eu l'occasion de revenir sur ce point dans les *Étapes de la philosophie mathématique*, 2e édit. 1922, p. 125.

est recommandée dans le *De Intellectus Emendatione :* « figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe, l'autre mobile (1) » semble, comme le fait observer M. Pollock, opposée à celle qui est donnée par les traités de géométrie analytique (2). En réalité, si l'on se reporte à la *Géométrie* de Descartes, on verra que la condition nécessaire pour étudier les figures par la méthode analytique, c'est qu'elles puissent être tracées d'un mouvement ininterrompu (3). C'est en cartésien que Spinoza oppose la définition génératrice par la cause prochaine qui fournit l'essence, et la définition statique qui n'indique qu'une propriété : « figure dont les lignes, menées du centre à la circonférence, sont égales (4) ».

En fait, l'idée euclidienne du cercle est une image reçue par l'esprit, une peinture faite à l'imitation d'un modèle externe ; l'idée cartésienne du cercle est un concept né de l'activité proprement intellectuelle, de la force native de l'esprit. Le cercle et son idée appartiennent à deux ordres différents : « Aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus : et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile (5). » Un cercle est une courbe ; l'idée d'un cercle n'est pas l'image d'une courbe, c'est une équation : « Par la méthode dont je me sers, écrit Descartes, tout ce qui

(1) I, 32.
(2) *Spinoza, his Life and Philosophy*, London, 1880, p. 148.
(3) *Géométrie*, liv. II (A. T. VI, 390 et 412).
(4) *De Int. Em.* (I, 31).
(5) *Ibid.* (I, 11).

tombe sous la considération des géomètres se réduit à un même genre de problèmes, qui est de chercher la valeur des racines de quelque équation (1). »

Si la méthode spinoziste est la méthode cartésienne, interprétée à la lumière de l'ouvrage même où Descartes avait, comme il le dit lui-même, fait la démonstration de son excellence (2), la conception spinoziste de la vérité doit être nécessairement opposée à la conception scolastique. Pourtant la définition de la vérité dans l'*Éthique* n'est-elle pas calquée sur la définition scolastique ? L'axiome VI de la 1[re] partie : *Idea vera debet cum suo ideato convenire*, n'est-il pas la transposition de la formule classique que reproduit saint Thomas : *Veritas consistit in adæquatione intellectus et rei* (3) ? Freudenthal en cite deux variantes intéressantes, que Spinoza a connues : l'une de Suarez : (*veritas est*) *conformitas judicii ad rem cognitam prout in se est ;* l'autre de Burgersdijck : *veritas in mente est convenientia mentis cum rebus*. Les analogies sont frappantes. Faut-il en conclure que le dogmatisme de Spinoza est identique au dogmatisme scolastique ? Nullement (4). Si Spinoza satisfait à ce qu'il regarde comme

(1) *Géométrie*, liv. III (A. T. VI, 475).

(2) Descartes écrivait à Mersenne de sa Géométrie : « Je crois qu'il est à propos que je vous dise qu'elle est telle que je n'y souhaite rien davantage ; et que j'ai seulement tâché, par la Dioptrique et par les Météores, de persuader que ma méthode est meilleure que l'ordinaire ; mais je prétends l'avoir démontré par ma Géométrie. » (A. T. I, 478.)

(3) *Sum. Theol.*, Part. I, q. XXI, art. II, *Conclusio ; apud* Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, p. 128.

(4) Pour justifier le principe de critique qui est appliqué, on nous permettra de donner l'exemple suivant, car on en trouverait

la notion commune de la vérité, s'il fonde une certitude équivalente à celle à laquelle prétendait en vain la métaphysique traditionnelle, c'est précisément parce qu'il a trouvé dans l'application de la méthode mathématique une voie nouvelle vers la réalité. Pour le dogmatisme précartésien, la convenance avec la réalité a toujours été la flexibilité aux impressions du dehors, l'assimilation à l'objet ; la théorie de la connaissance repose sur des métaphores tirées de la peinture et de la sculpture, et auxquelles la géométrie d'Euclide, nous l'avons vu, ne permet pas d'échapper. Seule la géométrie cartésienne permet de rapporter la vérité à l'autonomie de l'intelligence ; les propriétés d'une courbe se déduisent en effet de la définition analytique de cette courbe, c'est-à-dire d'une équation abstraite, sans recours à la considération directe de la figure. Seule elle permet d'interpréter la notion spinoziste de la convenance. La convenance implique, non plus l'antériorité de l'objet par rapport au sujet, mais la correspondance du sujet qui comprend et de l'objet qui est étendu, le parallélisme entre ordres d'existence qui se suffisent à eux-mêmes, qui n'interfèrent jamais. Donc, si l'on veut, on notera encore que saint Thomas et Spinoza

difficilement un qui soit plus curieux et plus topique. Lorsque Descartes écrivait la première règle de sa méthode, il se souvenait d'un passage du chancelier du Vair, dans un Traité alors classique sur la *Philosophie morale des Stoïques* : « Nous devons consentir à ce que nous voyons euidemment vrai, nier ce qui est euidemment faux, et en choses douteuses surseoir notre jugement, jusques à ce que nous trouvions quelque raison qui nous en assure. » (Éd. 1603, p. 55). Doit-on conclure de là que la philosophie mathématique de Descartes soit inspirée de du Vair ?

définissent la vérité par l'adéquation. Mais si les mots sont les mêmes, c'est parce qu'il est donné aux mêmes mots un sens exactement contraire. Aux yeux de saint Thomas l'adéquation est une relation externe qui suppose que l'un des deux termes sert de règle et de mesure. C'est l'intelligence qui posera la loi dans les œuvres d'art ou dans les actions morales; mais dans le domaine du réel, c'est la chose : *Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adæquatur rei ut in nobis accidit* (1). Pour Spinoza, la relation de convenance qui constitue proprement la vérité, ne sera qu'une dénomination extrinsèque ; l'adéquation est une dénomination intrinsèque, c'est la plénitude de l'idée par rapport à elle-même, l'activité de l'esprit réalisant effectivement le contenu de la définition, et en vertu de sa réalité propre garantissant la réalité dans l'ordre parallèle de la nature formelle : « Inter ideam veram et adæquatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen Veri respiciat tantummodo convenientiam ideæ cum suo ideato ; nomen Adæquati autem naturam ideæ in se ipsa ; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram et adæquatam præter relationem illam extrinsecam (2). »

Ainsi le réalisme de Spinoza n'a rien de commun avec l'espèce de matérialisme naïf qui est le postulat de la scolastique ; il est la conclusion de l'idéalisme absolu dont la mathématique cartésienne est la base. A notre

(1) *Sum. Theol.*, part. I, q. XXI, art. II, *Conclusio*.

(2) Lettre LX (64) à Tschirnhaus (II. 212).

avis donc il ne convient pas de dire que Spinoza s'est éloigné de Descartes sous l'influence de la scolastique, mais bien plutôt qu'il a essayé d'établir le cartésianisme intégral à l'encontre de Descartes, qui n'aurait été qu'un demi-cartésien. Au delà de la « géométrie abstraite », qui n'est qu'un exercice formel, Descartes poursuit l'établissement d'une géométrie concrète, d'une géométrie de l'univers : « Ma physique n'est autre chose que géométrie (1). » C'est pourquoi il est possible d'exposer sous forme géométrique la deuxième partie des *Principes*, qui traite « des principes des choses matérielles » ; et c'est celle-là seule que Spinoza rédigea spontanément, lorsqu'il eut à enseigner le cartésianisme à Casearius. Mais il en est autrement pour la *Première partie* qui en est l'introduction métaphysique. Spinoza ne l'ajouta que sur les instances de ses amis et avec des réserves expresses dont témoignent et la *Préface* et le corps même de la rédaction. C'est qu'en effet Descartes a fondé une géométrie de la physique, non une géométrie de la métaphysique. Il s'est heurté ici à la conception inintelligible d'un rapport de transcendance, c'est-à-dire d'un rapport externe, entre le Créateur et les créatures, entre les esprits et les corps ; il a matérialisé l'esprit comme faisaient les Scolastiques, tandis que le propre de la géométrie est de spiritualiser l'étendue en la réduisant à un système

(1) Lettre du 27 juillet 1638, A. T. II. 268. Cf. *Lettre à Clerselier. servant de réponse à un recueil des principales instances faites par M. Gassendi* (12 janvier 1646). « J'ai bien de quoi me consoler, parce qu'on joint ici ma physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble » (A. T. IX, 212).

d'idées claires. Pour constituer une doctrine de la substance qui soit vraie, c'est-à-dire susceptible de certitude métaphysique, il faut donc demander à la méthode géométrique elle-même de transformer ce double rapport de transcendance en une relation interne d'immanence ; cette double transformation sera l'œuvre propre de Spinoza.

Ainsi se pose la question qui nous paraît la question essentielle de la métaphysique spinoziste : A quelle condition la relation du corps et de l'âme pourra-t-elle être conçue comme la relation de la figure géométrique et de son expression analytique ? Cette condition sera l'élaboration de la notion cartésienne du corps et de la notion cartésienne de l'âme — à la suggestion, sur plus d'un point important, des *Objections* faites à Descartes par ses correspondants.

Tout d'abord, pour ce qui concerne la notion du corps, les auteurs anonymes des *sixièmes objections* remarquent que le mécanisme est comme l'antichambre du matérialisme : « S'il est vrai que les singes, les chiens et les éléphants agissent de cette sorte dans toutes leurs opérations, il s'en trouvera plusieurs qui diront que toutes les actions de l'homme sont aussi semblables à celles des machines, et qui ne voudront plus admettre en lui de sens ni d'entendement (1). » Dès le premier jour, l'*Homme-Machine* apparaît comme l'héritier naturel des Animaux-Machines. Quel principe le cartésianisme offre-t-il qui mette obstacle à cette extension ? « Nous ne connaissons point, est-il écrit en-

(1) *Sixièmes objections faites par divers théologiens et philosophes* (A. T. IX, 219).

core dans la seconde série des *Sixièmes objections*, jusqu'où se peut étendre la vertu des corps et de leurs mouvements (1). » Or c'est cette même observation qui sert de base à l'argumentation de Spinoza contre les adversaires du parallélisme psycho-physique : « Etenim, quid Corpus possit, nemo huc usque determinavit, hoc est, neminem huc usque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus Naturæ, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a Mente determinetur (2). » Cette observation ne contient-elle pas en germe la réforme de la physique cartésienne ? Puisqu'il est impossible de concevoir, d'assigner du dehors une limite à l'activité propre du corps, il faut poser le corps comme capable de servir de principe à l'universalité des phénomènes qui sont de l'ordre de la matière.

Sans doute Descartes, et c'est un point capital (3), a conçu le plan de la science vraie : il a ramené la physique à la mathématique, en définissant le corps par l'étendue. Il semble qu'il y ait une infinité de corps : il n'y a qu'une étendue. La continuité s'établit entre les différents états de la matière. Si une partie de l'étendue est en mouvement, le mouvement se transmet d'une partie à l'autre suivant des rapports fixes et constants qui permettent de considérer l'univers comme un système unique : « Materia est indefinite extensa, materiaque cœli et terræ una et eadem est » : proposition cartésienne que Spinoza enregistre dans sa rédac-

(1) Des philosophes et des géomètres à M. Descartes (*Ibid*. 225).
(2) *Eth*. III, 2 Sch. (I, 128).
(3) Lettre VI, à Oldenburg (II, 19).

tion géométrique des *Principes* (II, 6 ; II, 423), et qu'il reproduit dans l'*Ethique* pour prouver l'unité indivisible de l'étendue infinie (I, 15. Sch. ; I, 53).

Mais si Descartes a démontré qu'il y a une relation entre l'étendue et la matière, si cette relation est la condition nécessaire de la science, il n'a pas démontré que cette relation soit une identité, c'est-à-dire que pour rendre compte de la matière il suffise de poser devant l'esprit, un objet passif, tout statique : l'extension en longueur, largeur et profondeur. Interrogé sur ce point par Tschirnhaus, Spinoza répondait dans la dernière lettre qui nous reste de lui, datée du 15 juillet 1676 : « Pour ce que tu me demandes, si du concept seul de l'étendue on peut démontrer *a priori* la variété des choses, je crois que j'ai assez clairement montré que cela est impossible et conséquemment que Descartes a mal défini la matière par l'étendue, mais qu'elle doit nécessairement être expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Mais de ces choses, si la vie le permet, je traiterai plus clairement avec toi ; car jusqu'à présent il ne m'a été possible de rien disposer en ordre sur ce point (1). » Quelle est la signification et la portée de cette brève critique ? Nous ne pouvons nous référer qu'aux écrits antérieurs de Spinoza. En 1665, il déclarait qu'il accepte la mécanique tout entière de Descartes, à l'exception de la sixième règle (2) ; la même année, à

(1) Lettre LXXXIII (olim 72), II, 257.

(2) « Quod deinde scribis, me innuisse Cartesii Regulas motûs falsas fere omnes esse, si recte memini, D. Hugenium id sentire dixi, nec ullam aliam falsam esse affirmavi, quam Regulam sex-

propos d'observations sur l'anneau de Saturne qui infirmaient la théorie propre de Descartes, il se borne à déplorer la précipitation du philosophe, qui l'avait empêché de trouver la véritable cause qui aurait pu être déduite facilement de ses principes (1). Mais, en 1676, il paraît tout autrement affirmatif : avec Leibniz, il s'entretient « des défauts des règles du mouvement de M. Descartes (2) ». Enfin, rappelant avec assurance ses anciens doutes, il écrit à Tschirnhaus le 5 mai 1676 : « Je n'ai pas hésité un jour (*olim*) à affirmer que les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles, pour ne pas dire absurdes. » (Lettre LXXI, *olim*, 70 ; II, 256.)

Ce changement d'attitude, ou d'accent, sera peut-être expliqué si l'on a égard à l'importance de l'année 1675 dans l'histoire de cette partie de la physique que Spinoza cultivait personnellement et dont il se préoccupait, comme tous les savants du temps, de comprendre la relation aux principes de la science cartésienne. Cassini, dont on voit qu'en 1665 Huyghens lui avait fait connaître les observations relatives aux

tam Cartesii, circa quam D. Hugenium etiam errare me putare dixi. » (Lettre XXXII, olim 15, à Oldenburg, du 20 novembre 1665, II, 130.)

(1) Lettre XXVI (olim 13) à Oldenburg (II, 117).

(2) Leibniz ajoute, il est vrai, que Spinoza « ne les voyait pas bien ». Cf. Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890, p. 54. Mais Ludwig Stein a montré, au début de son chapitre v, que, sur ce point particulier de la critique de la physique cartésienne, Leibniz avait subi l'influence directe de Spinoza (p. 72 sq.). En note de la page 71 il rappelle un mot que Spinoza dit en souriant à Tschirnhaus (*apud* Gehrardt, *Math. Schriften von Leibniz*, IV, 475) : *Credisne, mi amice, omnia quæ Cartesius dixit, vera esse ?*

satellites de Jupiter, énonce, en août 1675, cette thèse, qu'il retire d'ailleurs presque aussitôt après, que la lumière met un certain temps à se mouvoir (1). Le 22 novembre de la même année, Rœmer lut à l'Académie des Sciences la dissertation où il prouvait, « par les immersions et les émersions, que cette propagation n'est pas instantanée ».

Or, que cette preuve expérimentale ruinât par la base la philosophie cartésienne, c'est ce que Descartes lui-même avait en quelque sorte reconnu à l'avance dans sa lettre du 21 août 1634. Il écrivait à un correspondant qui soutenait qu'il fallait à la lumière un certain temps pour parvenir des astres à l'œil : « Contra ego, si quæ talis mora sensu perciperetur, totam meam Philosophiam funditus eversam fore inquiebam (2). » Mais sur quel point précis la négation de la propagation instantanée de la lumière atteint-elle la physique cartésienne ? Il suffit de rappeler l'axiome que Descartes lui-même formule dans sa *Réponse aux Secondes objections :* « Tempus præsens a proxime præcedenti non pendet, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam quam ad ipsam primum producendam (3). » L'intérêt de la distinction radicale entre les parties du temps tient donc à ce que dans chaque instant indivisible est enfermée l'individualité d'un mou-

(1) Montucla, *Histoire des mathématiques*, 1758, t. II, p. 516.

(2) A. T. I, 308. Cf. Duhem, Histoire des théories de l'optique, *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1894, p. 98, et notre ouvrage : *l'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1922, p. 240.

(3) Ax II. (A. T. VII, 165). Il est à remarquer que, dans ses *Principes de philosophie cartésienne*, Spinoza ne reproduit que la seconde proposition. Ax. X, II, 395.

vement élémentaire : pour relier un instant à un instant, un mouvement à un mouvement, il faut l'intervention du pouvoir créateur, qui seul est capable de « continuer » la création. Mais si, même dans l'exemple privilégié que Descartes invoquait, la transmission du mouvement n'est pas instantanée, il devient impossible de séparer ces deux notions : mouvement d'une part, durée de l'autre ; la prolongation du mouvement est intérieure, non extérieure, au mouvement même. D'où cette double conséquence qu'exprime Spinoza. Il est « inutile » de recourir pour expliquer la constance et l'immutabilité du mouvement aux perfections infinies de Dieu. Toute thèse qui n'affirme pas entre les différentes parties du temps la même continuité, la même solidarité, qu'entre les différentes parties de l'espace, devient « absurde ». La masse en repos ne saurait rien expliquer du corps réel. Le principe de la physique doit être un principe d'activité interne qui enveloppe en lui la continuité infinie de l'existence, l'effort pour durer, c'est-à-dire, selon l'expression spinoziste, « l'attribut qui exprime une essence éternelle et infinie (1) ».

Corrélativement à cette élaboration de la notion du corps, Spinoza élabore la notion de l'esprit, telle qu'il l'a trouvée chez Descartes. Cette notion lui apparaît toute statique, comme celle de l'étendue. Non qu'il n'y ait lieu de relever dans Descartes même des réserves significatives, et qui seront directement mises à profit par Spinoza. Descartes repousse l'assimilation des idées « aux seules images dépeintes en la fantaisie (2) ». Il

(1) Lettre LXXXIII (72) à Tschirnhaus (II, 257).

(2) *Réponse de Descartes à Gassendi.* Des choses qui ont été ob-

insiste sur la réalité intrinsèque de la pensée, qui n'a pas besoin « d'une science réfléchie ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini (1) ». Mais en fait il conçoit l'idée comme un objet de la conscience individuelle, susceptible d'être réfléchi par le sentiment intérieur comme par un miroir. L'idée est en repos comme la matière : le mouvement doit lui venir du dehors, comme à la matière même. Et c'est pourquoi Descartes fait appel à une seconde faculté qui doit jouer dans le *moi* le rôle que Dieu joue dans l'univers physique, à la volonté. Tandis que l'entendement varie par degrés, du plus obscur au plus clair, la volonté est un absolu ; car elle procède par affirmation et par négation : or il y a entre le *oui* et le *non* une différence absolue comme entre l'être et le non-être. L'entendement est fini ; la volonté ne peut être qu'infinie. De là le libre-arbitre de l'homme, auquel est liée la possibilité de l'erreur.

Combien était abstraite et arbitraire cette distinction, Gassendi l'avait fait voir avec précision : « Je demande seulement pourquoi vous restreignez l'entendement dans de certaines limites, et que vous n'en donnez aucunes à la volonté ou à la liberté du franc-arbitre... Dites-moi, je vous prie, à quoi la volonté se peut étendre que l'entendement ne puisse atteindre ? »

jectées contre la troisième méditation (A. T. VII, 366). Cf. *Eth.* II, 43 (I, 111).

(1) *Réponses aux sixièmes objections* (A. T. IX, 225). Cf. *de Int. Emend.* (I, 14).

La cause de l'erreur sera dans l'infirmité de l'entendement : « S'il ne conçoit la chose qu'avec obscurité, alors le libre-arbitre ne prononce son jugement qu'avec crainte et incertitude, mais pourtant avec cette créance qu'il soit plus vrai que son contraire (1). » En conséquence « l'erreur ne peut pas venir, comme vous dites, de ce que la volonté a plus d'étendue que l'entendement, et qu'elle s'étend à juger des choses que l'entendement ne conçoit point, mais plutôt de ce que, ces deux facultés étant d'égale étendue, l'entendement concevant mal certaines choses, la volonté en fait aussi un mauvais jugement » (*Ibid.*). Cette discussion de Gassendi paraît décisive à Spinoza : il concède volontiers, au *Scholie* final de la deuxième partie de l'*Éthique* (II, 48 ; I, 120), que la volonté s'étend plus loin que l'intelligence, si par intelligence on entend uniquement les idées claires et distinctes ; « mais je nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, ou la faculté de concevoir, et ne vois pas pourquoi la faculté de vouloir doit être plutôt dite infinie que la faculté de concevoir. » La doctrine de l'erreur est une des imperfections essentielles qu'à la prière d'Oldenburg Spinoza marque dans la philosophie de Descartes (2), et il en trouve l'origine dans la superstition scolastique des universaux : Descartes isole la volonté en général de la volition particulière, il se forge une idole transcendantale, semblable à la « ma-

(1) *Cinquièmes objections*. Contre la quatrième méditation (A. T. VII, 305).

(2) Lettre II (II, 6).

tière première des Péripatéticiens (1) », qui n'étant qu'un être de raison ne peut être limitée par rien de réel, qui dès lors est érigée en infini.

Si on revient à la réalité concrète, l'unité de la vie mentale est rétablie : tout phénomène mental, quel qu'il soit, suppose une idée, et le passage de l'idée à ce que l'on appelle le mouvement de l'âme se fait directement, par voie de conséquence interne, comme le passage de l'étendue au mouvement de la matière. Hobbes, dans sa sixième *Objection* (A. T. IX, 141), avait décrit ce passage avec une netteté saisissante : « Quoique à le bien prendre la crainte soit une pensée, je ne vois pas comment elle peut être autre que la pensée ou l'idée de la chose que l'on craint. Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce lion, et l'effet qu'une telle idée engendre dans le cœur, par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite ? » Certes Spinoza ne suivra pas Hobbes, toujours suspect de simplifier et de mutiler la réalité, dans son interprétation matérialiste de l'émotion : la tendance psychique ne se confond pas avec le mouvement corporel ; mais il reste qu'elle est, comme lui, une réalité singulière et complète. L'expression hobbienne de *conatus* s'applique également à celui-ci et à celle-là ; car elle désigne ce qui est également au fond de l'un et de l'autre, l'effort de l'être pour persévérer dans l'être : « rapporté à l'âme seule, il s'appelle vo-

(1) Expression des *Cogitata Metaphysica*, dans le chapitre final où Spinoza cite et réfute Hereboord, p. II, ch. XII (II, 505).

lonté ; rapporté en même temps au corps, il s'appelle appétit ».

Dès lors l'idée intégrale, c'est-à-dire la conception enveloppant en elle affirmation et efficacité, est l'équivalent de l'étendue enveloppant mouvement et action. La base du parallélisme entre l'étendue et la pensée est établie. Mais la notion même de ce parallélisme ouvre au philosophe une perspective nouvelle.

En effet, la science de l'étendue repose sur ce principe qu'on ne peut expliquer l'état d'un corps par la seule considération de ce qui est compris dans les limites de ce corps ; faire abstraction des choses qui l'entourent et l'enveloppent, ce serait faire abstraction de sa réalité même qui réside dans la solidarité d'un corps particulier avec le système de l'univers. Or il en sera de même de l'idée : elle n'est intelligible qu'à la condition de franchir les bornes de la conscience individuelle où Descartes l'enfermait. C'est mettre volontairement en échec la science universelle que de lui juxtaposer une métaphysique hétérogène, d'origine toute psychologique. Descartes lui-même avait entrevu au moins le principe ; il proteste contre la prétention d'un de ses adversaires : « qu'il ne suffit pas qu'une chose soit une substance qui pense pour être tout à fait spirituelle et au-dessus de la matière... mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi sur sa pensée, elle pense qu'elle pense ou qu'elle ait une connaissance intérieure de sa pensée (1). » La pensée,

(1) *Réponse au P. Bourdin*, à la fin des *Septièmes objections* (A. T. VII, 559).

qui est une réalité première, une réalité formelle, est donc indépendante de la perception de la pensée par la conscience, qui est une réalité seconde, et par rapport à celle-ci une réalité objective. La critique de Gassendi l'a, en outre, débarrassée de la limite transcendante que Descartes lui imposait, au nom du libre-arbitre de la volonté. Dès lors aucun obstacle n'empêche, ce devient même une nécessité, d'appliquer rigoureusement un même ordre de lois au *conatus* né de l'idée et au *conatus* né du corps. D'une part la science est faite d'idées, comme l'étendue est faite de corps ; d'autre part la réalité de la science, c'est d'être la vérité de l'étendue. Il faut donc que les idées composent entre elles un système unique, correspondant et coexistant à l'univers total. Des conditions mêmes de l'explication scientifique qui détermine l'état d'un corps particulier, par exemple du sang, par l'état de tous les corps environnants, Spinoza déduit expressément cette conclusion : « Statuo dari etiam in Natura potentiam infinitam cogitandi quæ, quatenus infinita, in se continet totam naturam objective, et cujus cogitationes procedent eodem modo ac Natura, ejus nimirum ideatum (1). » Comme le corps humain, l'esprit humain est une partie de la nature. La conscience est réintégrée dans la science. La science est achevée. Plus exactement elle existe, car il ne doit y avoir qu'une science s'il ne doit y avoir qu'une vérité : il faut donc qu'elle s'applique également à tous les aspects de l'univers, à toutes les manifestations de la réalité.

(1) Lettre XXXII (15) à Oldenburg (II, 130).

En résumé Descartes avait libéré la pensée de toute notion spatiale, de toute relation immédiate au mouvement. Spinoza libère la pensée des limites que la conscience individuelle semblait lui marquer : la pensée est une réalité infinie, et puisque la nécessité systématique qui relie les unes aux autres ses déterminations particulières est précisément ce qui la constitue comme pensée, la pensée est en même temps une réalité une. Spinoza rejoint ainsi la conception morale de l'univers, qui était celle des Stoïciens. Descartes avait déjà montré, particulièrement dans son *Traité des passions de l'Ame* (1), qu'elle était la conclusion de la science moderne. Spinoza fera plus que de lui emprunter un secours indirect pour guérir les maladies : l'intelligence de la nécessité universelle devient la condition et le centre de la vie morale.

Il reste à faire voir comment cette notion originale de la pensée et de l'univers permet à Spinoza de constituer une doctrine de l'être, c'est-à-dire une métaphysique de la substance qui, tout en étant en relation étroite avec la science nouvelle, ait la forte structure, l'unité dogmatique, de la théorie scolastique. Et, en

(1) Voir la fin de la seconde partie, et spécialement l'article 145 : « Lorsqu'une chose que nous estimons dépendre de la fortune n'arrive pas, cela témoigne que quelqu'une des causes qui étaient nécessaires pour la produire a manqué, et par conséquent qu'elle était absolument impossible, et qu'il n'en est jamais arrivé de semblable, c'est-à-dire à la production de laquelle une pareille cause eût aussi manqué, en sorte que si nous n'eussions point ignoré cela auparavant, nous ne l'eussions jamais estimé possible, ni par conséquent ne l'eussions désiré. »

effet, elle supprime les obstacles qui avaient arrêté Descartes. Entre l'âme et le corps il n'y a plus à chercher de lien de causalité. En constituant la mécanique, en substituant l'esprit à l'âme, la pensée moderne a permis de purger le panthéisme de toute équivoque dynamiste. L'univers physique est non ce qui est mû, mais ce qui est conçu. L' « âme du monde » devient l'esprit du monde. Affirmer l'indivisibilité de l'étendue, ce n'est plus superposer à l'expérience immédiate une série de paradoxes déconcertants, concevoir un feu à la fois intelligent et corporel qui pénétrerait de sa subtilité une matière plus épaisse, et par sa tension maintiendrait la cohésion du tout, c'est rattacher les déterminations particulières à l'unité de la loi qui les explique, c'est passer du domaine de l'imagination qui connaît une courbe par la multiplité des points tracés dans l'espace, au domaine de l'intelligence qui la comprend dans son expression analytique. Une fonction déterminée n'est pas une abstraction, comme était l'idée générale des scolastiques ; mais elle est, tout autant que l'idée générale, l'unité d'une multiplicité ; sans se départir de sa singularité, elle se prête à une série illimitée d'applications. La *facies totius universi*, *quæ*, *quamvis infinitis modis variet*, *manet tamen semper eadem* est l'équation de l'univers ; l'unité de la législation, qui est la condition de la science, atteste l'indivisibilité de sa nature vraie.

Dès lors, l'étendue devenue intellectuelle recouvre exactement l'esprit devenu universel. Il n'y a donc pas à choisir entre l'étendue et la pensée : l'alternative où se débattent matérialisme et subjectivisme est une illu-

sion de l'imagination métaphysique qui est une fonction abstraite et partielle. Mais la raison est la faculté de l'affirmation intégrale; il lui appartient de poser dans l'unité d'une même synthèse, comme deux aspects inséparables, ce qui est la réalité totale de l'univers considéré comme objet et ce qui est la vérité totale de l'univers considéré comme sujet. L'étendue et la pensée ne se conçoivent point sans ce lien de correspondance mutuelle qui garantit à l'une la réalité, à l'autre la vérité. L'étendue et la pensée sont deux essences infinies, autonomes par le genre d'expression qui les constitue, mais nécessairement solidaires dans leur existence.

Le passage de l'essence à l'existence, qui résout le problème de la substance, ne se pose donc qu'une fois, et dans l'infini. La substance est ce qui sera la raison commune de la nature pensante et de la nature étendue.

Or cette position du problème, qui implique le postulat de l'unicité de la substance, est inintelligible dans la conception scolastique. C'est ce dont témoigne d'une façon saisissante un passage du *Dictionnaire* de Bayle, spectateur désintéressé plus peut-être qu'impartial, mais auquel on ne saurait reprocher d'être insuffisamment averti de la tradition philosophique. Il dit de Spinoza : « Il faut que je donne ici un exemple de la fausseté de ses premières Propositions ; il servira à montrer combien il était facile de renverser son système. Sa cinquième proposition contient ces paroles : *In rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ seu attributi;* voilà son Achille, c'est la base la plus ferme de son bâtiment ; mais en même temps, c'est un petit Sophisme, qu'il n'y

a point d'Écolier qui s'y laissât prendre, après avoir étudié ce qu'on nomme *parva logicalia*, ou les cinq voix de Porphyre. Tous ceux qui régentent la Philosophie de l'École apprennent d'abord à leurs Auditeurs ce que c'est que genre, qu'espèce, qu'individu. Il ne faut que cette leçon pour arrêter tout d'un coup la machine de Spinosa. Il ne faut qu'un petit *distinguo* conçu en ces termes : *Non possunt dari plures substantiæ ejusdem numero naturæ sive attributi, concedo; non possunt dari plures substantiæ ejusdem specie naturæ sive attributi, nego.* Que pourrait dire Spinosa contre cette distinction? Ne faut-il pas qu'il l'admette par rapport aux modalités (1) ? »

Cette réfutation est à coup sûr trop aisée, et Bayle n'a même pas dissimulé le défaut de son propre raisonnement. Il a montré que le spinozisme traduit dans le langage scolastique n'a plus de sens. Il reste à faire voir que la scolastique n'a plus de sens dans le langage de Spinoza. Et, en effet, la distinction de l'identité spécifique et de l'identité numérique est relative à la logique de l'extension; elle n'a pas droit de cité dans la science cartésienne qui est une mathématique, qui conçoit les individus, non comme les espèces d'un

(1) Bayle, article *Spinosa*, note P. — Pillon a insisté avec raison sur l'intérêt historique du *Dictionnaire* de Bayle (*Année philosophique*, 1895. Dixième année : *Les remarques de Bayle sur le Spinozisme*, p. 138 sq.); l'intérêt critique nous en semble plus douteux. En particulier l'article sur Spinoza est un modèle d'incompréhension volontaire. Nous admettons bien qu'il prouve que le substantialisme de Spinoza est contradictoire avec le subtantialisme de la Scolastique, mais non que l'un ou l'autre soit contradictoire en soi.

genre, mais comme les parties d'un tout. La réduction en classes est commode pour l'imagination: le nombre est un « auxiliaire de l'imagination (1) »; pour l'intelligence, les modes multiples que le langage rassemble sous une même appellation générale sont des essences particulières, radicalement distinctes l'une de l'autre. Comprendre ces essences, ce n'est pas les faire entrer — et les faire évanouir — dans des cadres de ressemblance de plus en plus vague, c'est les relier par des lois, c'est les déterminer par leur rapport à l'ensemble des choses qui agissent sur elles. C'est pourquoi, — ce que n'a pas compris Bayle, — le jugement d'existence portera non sur une chose particulière isolée, mais sur l'ensemble des choses particulières, pourquoi les modes ne seront conçus que par leur relation à l'attribut. Poser plusieurs jugements d'existence auxquels seraient subordonnés les jugements de relation, affirmer qu'il y a une pluralité de substances, correspondant à la pluralité des modes finis, ce serait nier la continuité à travers l'univers physique ou l'univers mental, ce serait introduire des fissures et des lacunes dans l'explication scientifique.

Nécessairement donc, et parce qu'il est, en opposition à la tradition scolastique, la conséquence du mécanisme moderne, le spinozisme exclut toute pluralité de substances. La notion de substance ne peut convenir aux choses singulières ; d'avance, par les termes mêmes qui définissent le problème, elle ne s'applique qu'à Dieu. L'étendue et la pensée infinie sont les attributs

(1) Lettre XII (29) à Louis Meyer (II, 43).

de la substance; ce seront aussi les attributs de Dieu, les seuls — dans la sphère accessible à l'homme, — que l'on puisse considérer comme des attributs au sens positif et concret du mot. Les preuves de la réalité de la substance seront donc les preuves de l'existence de Dieu (1). Quoique la définition de Dieu ajoute quelque chose à la définition de la substance, et qu'il y ait à travers la première partie de l'*Éthique* une déduction géométrique qui va de la substance à Dieu, il n'y a pas effectivement deux notions, l'une de la substance, l'autre de Dieu. Le raisonnement aboutit ici, suivant un procédé ordinaire chez Spinoza, à identifier deux concepts dans l'unité d'une intuition. Nous pouvons donc demander à l'étude des preuves de l'existence de Dieu d'éclairer la notion spinoziste de la substance.

L'existence de Dieu peut être prouvée soit *a posteriori*, soit *a priori*. Sur ces deux points Spinoza reprend l'argumentation de Descartes; mais, par la transformation des concepts essentiels qui y sont engagés, il se trouve qu'il en a transformé la signification et la portée.

La preuve *a posteriori* repose sur ce principe que l'existence est un absolu, que le passage de l'être au non-être requiert une puissance infinie; on ne saurait donc concevoir qu'il ait été effectivement accompli en quelque créature finie, si l'on n'admet la réalité de cette puissance infinie, de l'être absolu. Mais pour mettre en œuvre ce principe, Descartes, qui n'a d'autre

(1) Voir Lagneau, les Preuves de l'existence de Dieu dans Spinoza, *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 1895, p. 403.

point d'appui que le moi pensant, déjà érigé en substance, insiste sur le contraste entre les attributs et la substantialité du *moi*. Les uns ont des degrés, et demeurent imparfaits; l'autre est une nature absolue. Qui eût pu se donner cette nature absolue, il lui eût été facile de porter ces mêmes attributs à leur degré de perfection. Si l'homme ne s'est pas créé parfait, il ne s'est pas créé du tout : il faut donc un être parfait pour rendre compte de la créature. Or, il y a là une comparaison de plus et de moins, de plus difficile et de plus facile, qui est liée à des jugements tout extérieurs, tout qualitatifs (1) et qui est dépourvue de valeur objective, de signification positive. « Je ne sais pas ce que cela veut dire », écrit Spinoza, et il s'arrête net au moment d'exposer la preuve *a posteriori* de Descartes (2).

Cependant la preuve est reprise dans l'*Éthique* (I, 11), fondée sur ce principe, conçu comme évident, que c'est une impuissance de pouvoir ne pas exister, une puissance de pouvoir exister. Seulement le nerf de l'argumentation est la comparaison, non de la substance et des attributs, mais du fini et de l'infini. On reste sur un même plan; on va, non d'un être à un autre être, mais d'une conception partielle à une conception totale de l'être. La puissance de la nature, c'est son infinité, par laquelle sont intelligibles les déterminations des choses finies. Dès lors l'alternative se pose :

(1) L'objection avait été faite à Descartes, qui reconnaît « que tel pourra faire un bon discours, qui ne saurait pour cela faire une lanterne ». *Lettre à Mersenne* du 21 avril 1641 (A. T. III, 362).
(2) *Princ. Phil. Cart.*, I, 7. Sch. (II, 398).

ou les êtres finis n'existent pas, ou cette nature infinie existe. *Vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario existit* (*Ibid.*). Le contraste décrit par Descartes, entre l'existence du moi et l'existence de Dieu, pouvait paraître arbitraire; ici le raisonnement disjonctif prend la force même de la nécessité. Chez Descartes, en effet, les deux existences étaient posées comme numériquement distinctes, et il s'agissait de rattacher du dehors la substantialité de l'une à la causalité de l'autre. Pour Spinoza il n'y a qu'une seule et même existence : la *natura naturata* est numériquement identique à la *natura naturans*. Les choses finies sont des manifestations partielles, inadéquates, qui ne se suffisent pas à elles-mêmes; elles ne sont intégralement définies que par leur relation aux attributs infinis. Le fait qu'elles existent implique donc l'existence des attributs infinis, et les attributs infinis, posés comme existants, c'est la substance.

La preuve *a priori* se trouve également transformée, et cette transformation a une signification décisive pour l'intelligence du spinozisme. Descartes avait bien aperçu que l'argument ontologique, une fois reconnu comme vrai, devait être considéré comme le fondement même de la métaphysique. Dans l'argument ontologique, en effet, s'opère le passage d'une pensée qui a son centre dans l'homme, qui fournit une représentation fragmentaire et peut-être arbitraire des choses, à l'affirmation indépendante de toute condition et de toute restriction, à la vérité qui est une même chose avec l'être. « Au sens que ces mots doivent ici être entendus, je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la per-

ception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons ; même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu avant que de nous déterminer à les croire (1). » Mais cette interprétation, valable pour le *Cogito*, valable même pour les deux premières preuves de l'existence de Dieu, ne peut plus convenir à l'argument ontologique ; l'existence n'est plus liée à une propriété de la substance pensante, elle est intérieure à l'essence de l'infini et du parfait : « non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais au contraire parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon (2) ».

Or, ce mouvement tournant, qui fait la signification décisive de l'argument ontologique, Descartes l'a-t-il justifié par la forme rigoureuse de l'argumentation? A-t-il évité le sophisme dont l'argument a, de son propre aveu, toute l'apparence? Le point de départ de la preuve ontologique est l'idée d'infini ou de parfait, c'est-à-dire une idée simple parmi les idées simples qui constituent le fond de l'esprit. L'existence est une propriété parmi les propriétés qui appartiennent à cette idée ; elle découle de la définition de l'infini comme

(1) Lettre en *Réponse aux instances faites par M. Gassendi* (A. T. IX, 208).

(2) *Cinquième méditation* (A. T. IX, 53).

les propriétés du triangle découlent de la définition du triangle. Mais il est clair que nous ne franchissons point ainsi les bornes d'une déduction tout idéale, demeurant comme la déduction mathématique à l'intérieur de la pensée. A l'essence conçue appartient l'existence conçue. Et c'est ce que Caterus disait nettement à Descartes, rappelant les objections qu'après Gaunilon, saint Thomas avait fait valoir contre l'argument de saint Anselme : « Encore que l'on demeure d'accord que l'être souverainement parfait par son propre nom emporte l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette même existence soit dans la nature actuellement quelque chose, mais seulement qu'avec le concept ou la notion de l'être souverainement parfait, celui de l'existence est inséparablement conjoint (1). »

Que faut-il donc pour échapper à cette conséquence ? Il faut que l'existence ne soit plus conçue comme une propriété comparable à tel ou tel autre prédicat, se rattachant au sujet par un lien extérieur. Suivant la remarque lumineuse de Gassendi, et qui devait plus tard se trouver si féconde, Descartes avait le droit de comparer « l'existence avec l'existence ou la propriété avec la propriété », mais non « l'existence avec la propriété (2) ». Et pour cela il faut que l'existence soit

(1) *Premières objections* (A. T. IX, 79).

(2) *Cinquièmes objections* (A. T. VII, 322). Cf., *ibid.* 323 : « De fait, ce qui n'existe point n'a ni perfection ni imperfection ; mais ce qui existe, et qui, outre l'existence, a plusieurs perfections, n'a pas l'existence comme une perfection singulière et l'une d'entre elles, mais seulement comme une forme ou un acte par lequel la chose même et ses perfections sont existantes, et sans lequel ni la chose ni ses perfections ne seraient point. De là vient, ni qu'on

rapportée, non plus à une essence qui soit conçue comme extérieure à d'autres essences, mais à l'essence totale dont toute essence, — essence finie des créatures, essence infinie des attributs, — n'est en réalité qu'une abstraction. Sans doute on a encore à franchir la limite qui sépare le représenté du réel, l'idée de l'être ; mais ce n'est plus par rapport à une idée déterminée qui s'ajoute à d'autres idées, ni à un être déterminé qui se superpose à d'autres êtres ; il s'agit de l'idée dont toute idée est un moment constitutif, de l'être dont tout être est une partie intégrante. Et c'est encore une alternative qui reparaît : ou aucune affirmation de l'être n'est légitime sous quelque forme et à quelque degré que ce soit, ou l'idée pose l'être, l'essence enveloppe l'existence. La preuve *a priori* implique donc la même nécessité que la preuve *a posteriori*. Ici la totalité de la nature était posée comme nécessairement existante ; là elle se pose elle-même comme existante. La substance était la position des attributs ; elle devient raison d'être, cause de soi, *causa sui*.

De la preuve *a priori* la substance reçoit donc son caractère définitif ; elle n'est plus ce en quoi sont les choses, *supposition d'existence* : elle est ce par quoi sont les choses, *source d'existence*. Concevoir l'univers sous la catégorie de la substance unique, ce n'est nullement, comme l'ont répété à travers les siècles les critiques de Spinoza, cristalliser et figer la vie univer-

ne dit pas que l'existence soit dans une chose comme une perfection, ni si une chose manque d'existence, on ne dit pas tant qu'elle est imparfaite ou qu'elle est privée de quelque perfection, que l'on dit qu'elle est nulle ou qu'elle n'est point du tout. »

selle en la ramenant à l'immutabilité morne du substrat, c'est tout au contraire poser un principe d'activité universelle qui manifeste sous une infinité de formes sa puissance infinie, qui fonde par son unité l'identité interne de cette infinité de manifestations infinies, la correspondance perpétuelle de chacune de leurs déterminations singulières. La relation tout imaginative, toute statique, entre ce qui supporte et ce qui est supporté, avait été posée par Aristote comme spécifique de la substantialité, et elle demeure telle jusqu'à Descartes. La substantialité c'est surtout pour Descartes, c'est uniquement pour Spinoza, la fécondité tout intellectuelle qui est la racine de l'être, qui enveloppe, intérieures à l'unité de l'essence, la totalité de ses conséquences. La substance se comprend par la causalité.

Sans doute, comme le fait observer Freudenthal, ni la patristique, ni la scolastique juive ou chrétienne, n'ont méconnu cette notion de causalité de soi dont l'ἑαυτὸ κινοῦν du *Phèdre* est peut-être l'origine (1). Mais Freudenthal, immédiatement après cette remarque, rappelle les textes importants des *Objections aux Méditations et des Réponses*, qui établissent une différence décisive entre Descartes et ses prédécesseurs. « Ce mot *par soi*, dit Caterus, est pris négativement et est la même chose que *de soi-même ou non par autrui;* et c'est de cette façon, si je me souviens, qu'il est pris de tout le monde. » Et en effet il est impossible à la philosophie précartésienne de donner une ac-

(1) *Spinoza und die Scholastik*, p. 119.

ception positive à la causalité de soi, puisque la causalité y est conçue sur le type réaliste de la causalité efficiente. Dans cet ordre de causalité ce qui produit est nécessairement distinct de ce qui est produit ; il faut qu'il existe antérieurement, ou si ce qui est produit est l'être premier, il arrive qu'il n'existait pas encore au moment d'agir : « Personne ne se donne ce qu'il n'a pas, donc personne ne se peut donner l'être que celui qui l'a déjà ; or, s'il l'a déjà, pourquoi se le donnerait-il ? » demande Arnauld à Descartes, dans une solide et subtile dissertation qui se termine par ces mots significatifs : « Il me semble que notre auteur doit être averti de considérer diligemment et avec attention toutes ces choses, parce que je suis assuré qu'il y a peu de théologiens qui ne s'offensent de cette proposition à savoir *que Dieu est par soi positivement et comme par une cause* » (A. T., IX, 166).

La critique est irréfutable, en tant qu'elle exclut une certaine interprétation du langage de Descartes, qui sur ce point a profité de l'avertissement (1). Atteint-elle le fond de sa pensée ? Descartes ne le croit pas ; mais pour l'expliquer il est amené à découvrir une perspective et comme une orientation nouvelle de cette pensée. Il avait dit qu'il nous était loisible d'estimer que Dieu

(1) Sur l'importance que Descartes attachait à cette critique d'Arnauld, voir les Lettres à Mersenne du 4 mars et du 18 mars 1641, et la note qu'il fait ajouter dans sa *Réponse aux Premières objections* (A. T. III, 330 et 335). — Voir aussi à la fin de l'*Examen du placard d'Utrecht* (A. T. VIII (2) 368) la vivacité extrême avec laquelle il se défend d'avoir jamais écrit que *Dieu ne doit pas être dit seulement négativement, mais même positivement la cause efficiente de soi-même.*

« fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la chose efficiente à l'égard de son effet ». Il proteste maintenant que l'équivalence des conséquences n'entraîne nullement l'identité des principes. « Les paroles, la cause de lui-même, ne peuvent en aucune façon être entendues de la cause efficiente, mais seulement que cette puissance inépuisable qui est en Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause. Et d'autant que cette puissance inépuisable ou cette immensité d'essence est *très positive*, pour cela j'ai dit que la cause ou la raison pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause est *positive*... J'estime, ajoute-t-il enfin, qu'il est nécessaire de montrer qu'entre la *cause efficiente* proprement dite et *nulle cause*, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir l'*essence positive d'une chose*, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre de la même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de côtés, au concept du cercle (1). » Dieu ne saurait être la cause de soi, au sens strict de la causalité efficiente qui est la causalité physique ; mais il est cause de soi, si l'on identifie la cause et la raison, c'est-à-dire, suivant l'expression péripatéticienne que Descartes rappelle, au sens de la causalité formelle, qui est la causalité mathématique.

Ces passages donnent tout leur sens à la preuve *a*

(1) *Réponse à l'autre partie des Quatrièmes objections* (A. T. IX, 185).

priori de l'existence de Dieu. La preuve ontologique, comme l'a fait voir excellemment Hannequin (1), ce n'est pas l'argument grêle que Descartes avait travaillé vainement à mettre en forme logique, qui n'est pas plus satisfaisant après la correction toute verbale de Leibniz, c'est l'intuition immédiate et pleine d'une chose *positive* en Dieu : « l'immensité de sa puissance ou de son essence (2) ». Dieu est *cause de soi*, mais par « une surabondance de sa propre puissance (3) ».

Pourquoi la méditation de Descartes n'a-t-elle pas fait de cette intuition le centre lumineux d'un système universel ? C'est sans doute qu'il n'aurait pas accepté d'envelopper dans le lien tout interne de la nécessité intelligible le rapport de Dieu aux êtres finis. Dieu est la cause libre des essences et des existences, et la liberté de cette causalité doit être entendue au sens de la liberté d'indifférence. D'une part donc, il demeure dans la nature intime de Dieu une part de mystère qui ouvre la voie à tous les dogmes de la théologie. D'autre part, les êtres finis demeurent des substances extérieures à Dieu.

Or ces limitations mêmes que nous venons de rappeler brièvement, le développement propre de la pensée spinoziste a eu pour effet de les écarter. Dès le début du *Court Traité*, Spinoza rejette la thèse thomiste que Dieu n'a pas de cause, et avec elle toute la tradition des

(1) *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz*. Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1896, t. IV, p. 452 sqq.

(2) *Réponses aux Quatrièmes objections* d'Arnauld. A. T. IX, 183. Cf. *Réponses aux Secondes objections*. A. T. IX, 126.

(3) Hannequin, article cité, p. 445.

scolastiques fondée sur la distinction radicale de la substance et de la cause, de l'*ens in se* et de l'*ens a se* (1). Il y oppose la conception que Descartes avait apportée, mais qu'il n'avait pas su dégager encore en toute liberté, en toute intégralité : la substance s'expliquant par la causalité, la cause comprise comme raison, la raison faisant jaillir de l'unité absolue l'infinie infinité des choses — et cela c'est Spinoza tout entier.

Si cette interprétation du spinozisme est vraie, elle sera susceptible de se confirmer d'une façon efficace en rendant compte des difficultés que présente l'exposition propre de Spinoza, et que les interprètes ont soulignées par leurs divergences mêmes. Nous venons d'étudier successivement deux preuves de la réalité de la substance ou de Dieu, la preuve *a posteriori*, la preuve *a priori*. Or Spinoza, en les acceptant toutes deux, ajoute qu'elles n'ont pas la même valeur (2). La preuve *a posteriori* est indirecte, encore hypothétique ; elle s'appuie pour démontrer la substance sur ce qui n'est pas substance. La preuve *a priori* est directe et positive : elle fonde la réalité de la substance sur la nature interne de la substance. Dès lors, puisque prouver la réalité de la substance, c'est opérer le passage de l'essence à l'exis-

(1) Cette tradition est encore vivante. Un rédacteur anonyme du *Cosmos* écrivait, en 1894, à propos du présent livre sur Spinoza : « L'œuvre philosophique de Spinoza repose tout entière sur la définition de la substance : *Ens in se*, définition confondue par Spinoza avec la définition de Dieu : *Ens a se*. De là son panthéisme. »

(2) *Court traité*, I, 7 (II, 295, Janet, 43 et Appuhn , 90). Cf. *Eth.*, I, 11 Sch. (I, 47).

tence, l'essence qui est posée comme point de départ ici et là ne saurait être conçue de même. En fait dans les définitions que Spinoza place en tête du *de Deo*, la définition de la substance se trouve comme encadrée entre deux autres définitions qui contiennent chacune une notion particulière de l'essence. Première définition : « Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam ; sive, id cujus natura non potest concipi, nisi existens. » Quatrième définition : « Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. » Au premier sens du mot, l'essence est la raison *a priori* de la substance, raison génératrice qui est la raison absolue, *ratio essendi*. Au second sens l'essence est la raison *a posteriori*, raison représentative pour une intelligence comparable à l'intelligence humaine, *ratio cognoscendi*. C'est pourquoi les deux preuves de l'existence de Dieu ne sauraient être équivalentes, pourquoi la preuve *a priori* est la seule preuve adéquate.

Cette distinction se précise encore, si on en considère les origines. On a déjà eu occasion de montrer comment Descartes, faisant de la substance une fonction de l'attribut, pose comme attribut essentiel tantôt la pensée ou bien l'étendue, tantôt cette propriété « qu'elle subsiste par elle-même (1) ». Ces deux conceptions différentes de l'attribut sont devenues chez Spinoza deux conceptions différentes de l'essence. Seulement, chez Descartes, elles s'appliquaient à des êtres distincts, l'une aux créatures, l'autre à Dieu. Chez Spinoza elles

(1) *Vide supra*, p. 253.

conviennent nécessairement au même être, puisqu'il n'y a qu'une substance. C'est donc du point de vue de la méthode, non de l'objet, que la dualité s'en justifie. Elles correspondent aux deux aspects de la méthode que Descartes avait distingués (1) : la régression analytique qui va du complexe au simple, du conditionné à la condition ; la progression synthétique qui descend de l'un au multiple, de la raison à la conséquence. L'analyse se tient naturellement sur le plan de l'intelligence, la synthèse se place dans l'ordre de l'être.

Que l'on discerne dans l'exposition de Spinoza ces deux procédés inverses de démonstration, et les contradictions apparentes sont bien près de se dissiper. Ainsi la théorie des attributs a été tantôt présentée comme une doctrine réaliste : « Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt, præter substantias, sive quod idem est, earum attributa, earumque affectiones (2) » ; tantôt comme une doctrine idéaliste : « Idem per intelligo (*quod per substantiam*) intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiæ certam talem naturam tribuentis (3). » Dans son intéressante étude sur *les traits fondamentaux de la théorie de la connaissance et de la métaphysique de Spinoza* (4), Busolt énumère les commentateurs de cette théorie, et les aligne sur deux rangs comme deux armées prêtes à la

(1) La Préface de Louis Meyer aux *Principes de philosophie cartésienne* reproduit sur ce point la distinction développée par Descartes dans la *Réponse aux Secondes objections*. Voir II, 375.

(2) *Eth.* I, 4 dem. (I, 41).

(3) Lettre IX (27) à S. de Vries (II, 35).

(4) Berlin, 1875. Voir *part.* II, § 11, p. 107, sq.

bataille ; ils nous apparaissent plutôt comme deux troupes de touristes pacifiques qui se rencontrent sur le flanc d'une colline : les uns descendent déjà la pente, tandis que les autres la gravissent encore.

Suivant l'ordre analytique, les attributs sont posés avant la substance, qui est requise comme fondement de leur existence, comme principe de leur identité interne. Il leur manque donc précisément ce que la substance vient leur ajouter, c'est-à-dire la position dans l'être, l'existence comme indépendante de l'intelligence qui conçoit l'essence, ce que nous appellerions aujourd'hui l'objectivité absolue. Suivant l'ordre synthétique, au contraire, la substance est posée avant les attributs ; elle est la *natura naturans*, l'être générateur de l'être ; les attributs dont elle est la raison sont les produits immédiats de cette activité immanente, participant cette fois à son objectivité absolue, ils sont *extra intellectum*.

Mais entre l'ordre analytique et l'ordre synthétique il y a inadéquation, disproportion comme entre la preuve *a posteriori* et la preuve *a priori*. Aussi les conclusions obtenues par l'analyse et les conclusions obtenues par la synthèse ne doivent-elles pas être posées comme équivalentes.

Suivant l'ordre de l'analyse, les attributs sont identiques à la substance, comme Jacob est identique à Israël puisque ces deux noms désignent également le troisième patriarche (1). Il n'y a rien dans l'attribut qui ne se retrouve dans la substance ; en remontant d'un

(1) Lettre IX (27) à de Vries (II, 35).

attribut quelconque à la substance on épuise entièrement la nature de l'attribut qui consiste tout entière dans l'expression de la substance. Mais la réciproque n'est pas vraie : la substance ne s'épuise dans aucun de ses attributs ; car entre ces attributs que l'intelligence de l'homme sépare l'un de l'autre, qu'elle commence d'énumérer, qu'une intelligence infinie concevrait comme infiniment nombreux, et la puissance absolument infinie d'où ils tiennent l'être, il y a encore la distance d'une affirmation relative à un certain genre de détermination, entourée par tous les autres genres comme d'une infinité de négations (1), et l'affirmation absolue qui est entièrement indéterminée, exclusive de toute négation. La causalité de soi, qui est l'activité radicale, la production interne, déborde infiniment les manifestations particulières qu'elle donne de soi, les produits déjà extériorisés : l'essence qui enveloppe l'existence est incommensurable avec les essences que l'intelligence détermine (2).

Ainsi se justifierait la parole de Spinoza, que nous rapporte Tschirnhaus : « Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo (3). » Descartes a conçu Dieu du point de vue de l'esprit, non comme Dieu même. Il est resté placé sur le plan de l'intelligence, suivant l'ordre analytique. De là vient qu'il a assimilé l'entendement de

(1) Voir *A study of the Ethics of Spinoza* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), par Harold H. Joachim, Oxford, 1901, p. 44 sqq.

(2) Lagneau, article cité, p. 407.

(3) Entretien avec Leibniz sur l'Éthique, *apud* Ludwig Stein, *op. cit.* Beilage II, p. 283. Cf. la Lettre II de Spinoza à Oldenburg citée plus haut, p. 274.

Dieu à l'entendement de l'homme : « Car je veux bien ici avouer franchement que l'idée que nous avons, par exemple, de l'entendement divin ne me semble point différer de celle que nous avons de notre propre entendement, sinon seulement comme l'idée d'un nombre infini diffère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire ; et il en est de même de tous les attributs de Dieu, dont nous reconnaissons en nous quelque vestige. » Mais a-t-il osé dépasser l'ordre de l'entendement pour pénétrer au cœur de la substance divine ? On n'enregistre ici que des négations : « Mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini (1). » « L'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini (2). » Et il a écrit, le 28 janvier 1641 : « Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou qu'il n'est pas (3). »

Pour Spinoza la véritable notion de Dieu est celle qui subordonne suivant les exigences de la méthode l'ordre analytique à l'ordre synthétique. Le Dieu de l'entendement est un Dieu anthropomorphique. Gassendi demandait (A. T. VII, 287) : « La proportion qui est entre les perfections de Dieu et celles de l'homme n'est-elle pas infiniment moindre que celle qui est entre un

(1) *Réponses aux Premières objections* (A. T. IX, 85).

(2) *Réponses aux Cinquièmes objections de Gassendi* (A. T. VII, 368). Cependant, dans ce passage, Descartes insiste sur la possibilité de connaître, quoique incomplètement, tout l'infini ; mais on ne peut pas le comprendre, c'est-à-dire l'épuiser. La porte reste ouverte à la théologie révélée : « Nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu encore que nous la connaissions. » (*Lettre à Mersenne*, du 15 avril 1630. A. T. I, 145.)

(3) Lettre à Mersenne (A. T. III, 293).

éléphant et un ciron ? » Dès 1663, dans les *Pensées métaphysiques* qu'il joint à ses *Principes de Philosophie cartésienne*, Spinoza écrit : « Nec enim scientia Dei cum scientia humana magis convenit, quam canis, signum cœleste, cum cane, qui est animal latrans, et forte adhuc multo minus (1). » Il reprend la comparaison dans l'*Éthique* (I, 17 Sch. ; I, 55), pour l'appliquer à l'entendement de Dieu qui ne saurait avoir rien de commun avec l'entendement de l'homme. Mais renoncer à l'anthropomorphisme n'est pas se résigner à l'agnosticisme. Tout au contraire, Spinoza dépasse les analogies de l'entendement pour atteindre l'intuition de la raison, pour saisir Dieu. Le préjugé par excellence, celui contre lequel il avait protesté dès la *Préface* de ses *Principes de Philosophie cartésienne*, celui qui aurait à jamais empêché l'homme de communiquer avec la vérité, c'est de croire Dieu inaccessible à l'homme. Spinoza écrit un *de Deo*, et la conclusion en commence par ces mots : *His Dei naturam ejusque proprietates explicui*.

En définitive, il y a deux idéalismes en germe chez Descartes : d'une part l'idéalisme de la raison qui est en même temps réalisme absolu, il a son fondement dans la mathématique, il pose une pensée adéquate à l'univers ; d'autre part l'idéalisme de la conscience qui a sa base dans une interprétation psychologique du *Cogito*, qui aboutit à une conception subjectiviste, anthropocentrique, du monde. Malebranche les développe tous les deux : sa conception particulière de la

(1) II, 12 (II, 500).

philosophie consiste dans l'opposition constante entre le caractère positif de l'idéalisme mathématique qui fait apercevoir immédiatement en Dieu le contenu réel des idées, l' « archétype » des objets, et le caractère négatif de l'idéalisme psychologique qui se résout dans un sentiment obscur du *moi*, dans des images auxquelles aucune chose peut-être ne correspond. A aucun moment Malebranche ne s'est senti spinoziste, parce qu'à aucun moment il n'a rattaché par un lien d'homogénéité les données de la conscience aux idées claires de la raison. Chez Spinoza, au contraire, la pensée est une réalité par elle-même ; la conscience, qui vient s'y surajouter, n'est en quelque sorte qu'un phénomène second ; elle est la science de la science, qui suit en tous ses degrés le développement de la science première. Le sentiment obscur, partiel, tout individuel, qui est, pour une psychologie empirique, caractéristique de la conscience, correspond à une science elle-même, obscure, partielle, tout individuelle. La science vraie, qui est claire, infinie, universelle, se reflète dans une conscience qui est elle-même claire, infinie, universelle. Ainsi l'idéalisme psychologique, qui enfermait toute connaissance dans la sphère d'affirmation propre au sujet individuel, est éliminé au profit du seul idéalisme mathématique. Le parallélisme de l'idée est alors affirmé, sans restriction, comme la condition de l'intelligibilité universelle.

Le fondement de cet idéalisme est nécessairement la pensée. Mais le rôle de la pensée peut être considéré sous un double aspect. La pensée est d'abord conçue dans sa spécificité, comme propriété du sujet connais-

sant par rapport à l'objet connu. En un sens elle est un attribut particulier qui longe l'attribut de l'étendue, comme il longe tout autre attribut, quel qu'il soit, de la substance infiniment infinie : toute réalité requiert une pensée qui lui corresponde (1). Mais s'il y a ainsi correspondance perpétuelle, concevable sous une infinité de formes qui dépassent l'horizon de l'homme, entre la pensée et son objet, nécessairement la pensée est plus que ces innombrables reflets : elle n'est pas uniquement le côté subjectif de toute correspondance, elle doit être la raison de la correspondance. La vérité n'est pas seulement l'affirmation adéquate, mais elle est l'unité interne qui lie la réalité adéquate à l'affirmation adéquate, la source profonde d'où émanent, sous une infinité de formes, le sujet et l'objet ; elle est à la fois ce qui fonde leur existence et ce qui garantit leur parallélisme, elle est la substance.

La notion spinoziste de la substance est donc pour nous le produit d'une réflexion qui s'exerce sur la doctrine cartésienne, qui s'applique à en développer les conséquences en suivant intégralement la méthode mathématique, telle que Descartes en avait donné le modèle dans sa *Géométrie*. En faut-il conclure que Spinoza rompe absolument avec la tradition précartésienne ? Oui, sans doute, si cette tradition était tout entière dans Aristote et dans l'enseignement péripatéticien de la scolastique. Non, si on remonte au maître qu'Aristote a, sinon méconnu, du moins contredit, à Platon. Le platonisme prend pour base la mathématique pythagoricienne, dont la méthode lui paraît susceptible

(1) Pollock, *op. cit.*, p. 172 sq.

d'une extension universelle. La tâche du philosophe est de rendre mathématiquement intelligible l'intégralité du monde de l'expérience. Il n'a pas à découvrir des objets nouveaux ; mais il approfondit sur place en quelque sorte sa connaissance des objets, en les pénétrant d'une lumière interne. L'εἰκασία devient πίστις, la πίστις devient διάνοια, la διάνοια devient νόησις, par le même progrès dialectique que Spinoza décrit, en termes exactement correspondants, de la connaissance du premier genre ou *imagination*, à la connaissance du second genre ou *raison*, à la connaissance du troisième genre, ou *Science intuitive*, et dont l'étude est la clé même de l'interprétation du spinozisme. Le problème de la vérité, identique pour Platon et pour Spinoza, conduit nécessairement à une conclusion identique. Ni les métaphores naïves et contradictoires du matérialisme, ni les illusions du subjectivisme, ne rendent compte de ce fait que posent la science et la pensée de l'homme : l'adéquation de l'idée et de la chose. Cette adéquation requiert l'ascension, du plan où sujet et objet sont encore distincts et mis en face l'un de l'autre, à un plan d'unité où ils s'identifient dans leur source commune, dans une indivisible intuition. L'idée de l'*un* est cette unité suprême, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι (1) ; ce qui, si notre interprétation est bien fondée, serait identiquement la substance de Spinoza. Seulement Platon, dont la spéculation se développe dans un cercle de philosophies exclusivement objectivistes, marque le caractère spé-

(1) *République*, VI, 508 *a*.

cial de cette intuition, en disant qu'elle est au delà de l'objet, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509^b) ; et Spinoza, qui soude son système à une philosophie de l'entendement comme le cartésianisme, en disant qu'elle est inaccessible à l'intelligence même.

Cependant Spinoza n'a subi, à aucun degré que ce soit, l'influence directe de Platon. Le platonisme ne lui est apparu que défiguré par l'interprétation réaliste du moyen âge, qui substitue à une logique de la compréhension et à une métaphysique de l'immanence, une logique de l'extension et une métaphysique de la transcendance ; Platon prend place à côté d'Aristote parmi les rêveurs et presque les fous de l'antiquité. Faut-il dire alors que seule la méditation de la philosophie cartésienne a conduit Spinoza à reconstituer dans les « essences affirmatives singulières » les idées platoniciennes, à élever sur la base de la dialectique géométrique le monisme de la pensée ? Ce serait assurément trop dire. Entre Platon et Spinoza la continuité se rétablit par les néo-platoniciens. Profondément pénétrés de l'Aristotélisme, ils se distinguent pourtant d'Aristote précisément comme Spinoza se distinguait de Descartes : en substituant Dieu à l'esprit proprement dit. Le νοῦς suppose un objet, l'οὐσία ; la dualité du νοῦς et de l'οὐσία, du sujet et de l'objet, de l'idée et de l'idéat, ne peut être que l'avant-dernier degré de la dialectique. La vérité définitive, c'est l'unité d'où émane la relation des deux termes, une fois distincts. Or l'influence néo-platonicienne pénètre de toutes parts la théologie du moyen âge, théologie juive aussi bien que théologie arabe ou théologie chrétienne. Dans

le *Scholie* qui accompagne le théorème de l'*Éthique* sur l'identité de l'ordre et de la connexion des idées, de l'ordre et de la connexion des choses, Spinoza écrit : « Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sub duobus modis expressa ; quod quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse (1). » Cette lueur qui perce le nuage, c'est le néo-platonisme qui l'a transmise aux anciens Hébreux (2), c'est Philon le Juif, — et elle vient de Platon. Lorsque Spinoza la fait apparaître à la clarté de l'évidence géométrique, la place au cœur d'un système fondé sur la logique mathématique, il est vrai qu'il résiste au courant de la tradition scolastique pour suivre la philosophie nouvelle, qu'il use, pour obéir à une inspiration commune, d'une méthode que ne soupçonnaient pas les philosophes italiens de la Renaissance ; il est vrai aussi qu'il parcourt, à son insu, mais effectivement, la voie qui du néo-platonisme remonte au platonisme même. Ainsi s'explique que deux œuvres, de structure aussi dissemblable que la *République* et l'*Éthique*, se rapprochent si intimement en leur dernière profondeur — constatation qui ne sera peut-être pas indifférente, si

(1) *Eth.*, II, 7. Sch. (I, 81).

(2) Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, p. 124 et 125, fait un rapprochement du même ordre, et conclut que les mêmes contradictions se retrouvent dans le néo-platonisme et dans le spinozisme. Des jugements de ce genre montrent mieux que toute autre considération la nécessité de tenir compte, pour interpréter Spinoza, non seulement des formules isolées de l'*Éthique*, mais de la signification exacte de la méthode scientifique qui les relie et les justifie.

l'on estime qu'à travers le renouvellement sans fin, nécessaire et bienfaisant, des concepts scientifiques, moraux, religieux, des formes d'expression et d'argumentation, quelque chose de fondamental demeure identique pour ceux qui ont eu le sens libre et profond des conditions de la vérité.

CHAPITRE X

PASCAL

Le résultat auquel aboutit l'étude précédente est, en un sens, paradoxal. Par le fait que Descartes asseoit la philosophie sur la base de la méthode mathématique, l'avènement du cartésianisme marque, aux yeux de Spinoza, une coupure radicale, décisive, dans l'histoire de la pensée humaine. Or, et en vertu de ce fait même, il se trouve que la spéculation de Spinoza est effectivement orientée vers le platonisme, à la condition, bien entendu, que l'on envisage un platonisme nettement dégagé des mythes, qu'il avait en partie empruntés à l'Orient et grâce auxquels il a pu servir d'instrument pour la survivance ou l'extension des cultes orientaux, un platonisme ramené au type purement occidental d'une dialectique rationnelle. Conclusion dont l'importance achèvera d'apparaître, si nous venons à considérer l'aspect moral et religieux de l'*Éthique*.

La méditation de la géométrie analytique avait conduit Spinoza jusqu'à l'unité radicale des attributs infinis, jusqu'à la substance infiniment infinie. Il restait à tirer de cette notion théorique la conséquence pratique : *rapport de Dieu à l'homme, participation de*

l'homme à Dieu. Le bien que je cherche, dit Spinoza au début du *Tractatus de intellectus emendatione*, doit être, non seulement réel, mais « capable de se communiquer » ; il ne nous suffirait pas d'être certains qu'il existe, il faut que nous soyons certains de pouvoir le posséder.

Ce problème pratique, Descartes l'aurait peut-être laissé en dehors de la philosophie pour l'abandonner à l'autorité de l'Eglise ; le cartésianisme le pose. Rédigées et publiées à la prière du cardinal de Bérulle, les *Méditations métaphysiques* ont renouvelé la théologie rationnelle ; du même coup elles ont modifié la situation de la théologie révélée. La ruine de la discipline scolastique a rompu l'équilibre qu'avait établi, pour des siècles, l'accord d'Aristote et de Jésus. Comment assurer à nouveau les assises de la civilisation intellectuelle ? Comment justifier dans une même synthèse, comment éclairer l'une par l'autre, la vérité de la vie scientifique et la vérité de la vie religieuse ? Telle est la question que rencontrent, parmi les contemporains de Spinoza, tous ceux qui ont tenté de constituer une doctrine intégrale de l'être et de l'action.

Au XVII[e] siècle cette question générale prend une forme précise. Elle se pose, en effet, sur le terrain qui apparaît alors comme le terrain commun de la mathématique et de la théologie ; elle consiste à définir la relation du fini et de l'infini.

Une telle question était inconnue de l'hellénisme. Après avoir placé le bien dans une sphère « de puissance » et d' « antiquité » où nulle existence ne peut atteindre, Platon se contente d'introduire, à l'aide

d'une analogie toute mythique, le fils du bien, le soleil intelligible. Mais le Messianisme juif a fait de la métaphore platonicienne une réalité physique ; pour les sages du Talmud, pour les Pères de l'Église, le fils de Dieu est une personne appelée à jouer, ou qui a effectivement joué, à un moment du temps et sur un point de l'espace, un rôle dans l'histoire de l'humanité. Suivant la métaphysique chrétienne, en particulier, Jésus incarne le Verbe divin dans un corps humain ; il est un lien matériel entre deux natures qui se définissent par l'opposition quantitative de l'infini et du fini ; bien plus il apporte chaque jour, dans l'opération de l'Eucharistie, le témoignage sensible et palpable de l'union entre le Créateur et la créature. La transsubstantiation est sur le prolongement des transmutations réalisées, ou rêvées, par les alchimistes ; elle s'explique dans la philosophie scolastique par des conceptions qui sont exactement du même ordre.

Si donc la métaphysique chrétienne est une transposition physique de l'idéalisme platonicien, que va-t-elle devenir à la renaissance de l'idéalisme mathématique dont le cartésianisme est le présage ? L'infini et le fini ne sont plus des choses données, extérieures l'une à l'autre, des objets pour l'imagination ; ce sont des notions intelligibles, transparentes pour l'analyse. Ce n'est point dans l'espace ou dans le temps qu'infini et fini pourront se réunir ; la communication est intérieure, éternelle, comme la raison qui en est le fondement. Le Médiateur, dès lors, est tout spirituel ; avec la distinction de la pensée et de l'étendue, la vérité littérale d'un mystère tel que la transsusbtantiation de-

vient impossible, nous ne disons pas à démontrer, mais à concevoir, à formuler. Dès la première lecture des *Méditations métaphysiques*, Arnauld exprime des réserves qui sont un avertissement pour la conscience chrétienne (1) ; Descartes s'était fait un système de l'Eucharistie, il le tient secret (2) ; il recommande qu'on le tienne secret après sa mort.

C'est donc sur ce point vital, où s'opère la jonction de la science et de la religion, sur les rapports entre le fini et l'infini, que nous aurons à interroger, parallèlement au spinozisme, les doctrines qui sont nées, comme lui, de la révolution cartésienne : rationalisme de Malebranche, quiétisme de Fénelon, panthéisme de Leibniz. Spinoza n'a-t-il pas été lui-même qualifié de rationaliste, de quiétiste, de panthéiste ? l'*Éthique* n'a-t-elle pas été présentée comme le centre d'attraction vers lequel les différentes doctrines contemporaines auraient convergé si elles avaient été abandonnées à la logique intime de leur principe, si elles n'avaient pas été, par la volonté de leurs auteurs, maintenues dans les limites de la confession catholique ou tout au moins, pour ce qui concerne Leibniz, orientées vers la conciliation avec les différents types d'orthodoxie chrétienne ? En fait, à Malebranche, à Fénelon, à Leibniz, la question a été posée, et ils y ont répondu. Malebranche ne reconnaît pas l'étendue intelligible dans l'étendue indivisible et infinie qui est un attribut de Dieu, il déplore les « égarements » du « misérable

(1) Quatrièmes objections aux Méditations (A. T. IX, 169).
(2) *Lettre au P. Mesland*, du 9 février 1645 (A. T. IV, 165).

Spinosa (1) ». Fénelon nie l'unité, la simplicité du Dieu infiniment infini de l'*Éthique ;* il le décrit comme « un monstre dont la raison a honte et horreur... Ainsi, ajoute-t-il, rien n'est si insensé que cette vision (2) ». Enfin Leibniz lui-même, dont la formation philosophique ne peut s'expliquer entièrement si l'on ne fait appel à l'influence spinoziste, traite de scandale la démonstration géométrique de Spinoza. Après avoir analysé les notions spinozistes de l'âme et de sa béatitude, il s'écrie : « Ainsi il n'y a pas une absurdité si grande qu'un philosophe ne la soutienne, qu'un philosophe ne se plaise aujourd'hui à la démontrer, si toutefois nous appelons cela démontrer, et si nous décorons d'un si grand nom ces profanations ; autrefois les philosophes ne faisaient qu'un usage étroit et sévère de cette expression *démontrer*, maintenant je crains qu'une promiscuité audacieuse ne prostitue ce titre, qui doit être réservé aux seules démonstrations irréfragables (3). » Quelle est la portée de ces déclarations, et quelles en sont les raisons internes ? Qu'est-ce que Malebranche, Fénelon ou Leibniz, ont vu dans le spinozisme, et aussi qu'est-ce qu'ils n'y ont pas vu ? Sur quels points essentiels leurs réfutations du spinozisme, qui ont pesé d'un si grand poids, qui pèsent encore, sur les commentateurs de la doctrine, en ont-elles laissé échapper la signification, et sur quels

(1) *Méditations chrétiennes*, IX, 13.

(2) *De l'Existence de Dieu*, seconde partie, chap. III : *Réfutation du Spinosisme.*

(3) *Elementa rationis*, apud *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, publiés par Louis Couturat, Paris, 1903, p. 344.

points, par conséquent, est-il nécessaire, je ne dis pas de défendre la vérité intrinsèque du spinozisme, mais de définir ce que j'appellerai son authenticité historique ? L'étude de telles questions constitue une partie intégrante de l'étude de Spinoza.

Elle peut aussi contribuer à éclairer l'évolution de la philosophie au XVIIe siècle. En déterminant les différences spécifiques de systèmes qui ont embrassé dans la même étendue, creusé à une égale profondeur, des problèmes posés en termes au moins équivalents, nous arriverons peut-être à tracer avec exactitude les lignes caractéristiques de chacune de ces doctrines parallèles, à leur restituer leurs nuances primitives, qu'elles se soient effacées avec le temps dans l'image générale et confuse que la mémoire garde du XVIIe siècle, ou surtout qu'en les opposant tout d'un coup, sans souci des transitions historiques, aux doctrines des siècles ultérieurs, on en ait exagéré et faussé les valeurs par l'effet d'une lumière trop crue.

De ce dernier point de vue, ce n'est pas seulement avec les cartésiens comme Malebranche, Fénelon, Leibniz, que nous aurons intérêt à comparer Spinoza ; c'est aussi avec un adversaire du cartésianisme tel que Pascal. Pour établir la vérité de la religion, Pascal suit une voie tout opposée à celle qu'avait ouverte la métaphysique rationnelle des *Méditations ;* les preuves de Dieu par le raisonnement lui semblent fragiles, stériles, presque scandaleuses ; la physique déductive est un tissu de préjugés, un « roman » ; la véritable géométrie enfin, c'est la géométrie projective de Desargues, la géométrie des indivisibles de Cava-

lieri et de Roberval, ce n'est pas la géométrie analytique de Descartes. Pascal philosophe refuse de suivre Descartes philosophe, parce que Pascal savant refuse de suivre Descartes savant. De là, pour nous, cette double conséquence, singulièrement favorable à l'application de la méthode comparée : la substructure mathématique des *Pensées* sera en contradiction directe avec la substructure mathématique de l'*Éthique*, comme l'exégèse et l'apologétique des *Pensées* sont en contradiction directe avec l'exégèse et l'apologétique du *Tractatus theologico-politicus ;* les solutions s'opposeront terme à terme ; les doctrines, précisément parce que la formule du problème est identique, seront exactement comparables, superposables. Le solitaire de Port-Royal et le « Juif de Voorburg » avaient tous deux sur leur table de travail la *Bible* et le *Discours de la Méthode ;* sans se connaître, ils se sont en quelque sorte répondu. C'est pourquoi la confrontation de leurs écrits ajoute une sorte de détermination extérieure et objective à l'interprétation de leurs doctrines, souligne d'un trait nouveau l'originalité de leurs génies.

C'est dans la même année 1670 que paraissent à Paris les *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, à Amsterdam le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Les deux ouvrages ont la même matière. Ils interprètent les textes des livres hébreux sur la croyance aux prophéties et aux miracles ; ils définissent les rapports de l'Ancien Testament et du Nouveau ; ils délimitent le domaine de la

foi historique et de la révélation au regard de la méthode géométrique et de la philosophie rationaliste ; ils discutent enfin l'origine et les droits du pouvoir civil en opposition à l'autorité de l'institution ecclésiastique.

Sur tous ces points les conclusions des deux ouvrages sont aussi opposées qu'il est possible de l'imaginer. Rien qui doive surprendre, si l'on songe à la personnalité des auteurs, à leur origine, à leur éducation. Pascal, fils d'un mathématicien qui lui donne une éducation rationnelle, se révèle à douze ans géomètre d'instinct, à seize ans géomètre de génie. Spinoza, né parmi les réfugiés juifs d'Amsterdam, grandit, comme au milieu d'une colonie orientale, dans l'étude exclusive des textes sacrés et de leurs commentaires mystiques. Seulement, par une sorte de défi à toutes les théories qui ont pu avoir cours sur la prédominance des influences extérieures, telles que le caractère immuable de la race ou la formation de la première enfance, c'est Pascal qui défend l'interprétation judaïque de la religion, qui prouve la divinité de Jésus par les miracles de Moïse ou les prophéties de Daniel ; c'est Spinoza qui dégage la religion « en esprit et en vérité » de toute relation à des circonstances temporelles ou locales, qui prend rang parmi les fondateurs de l'exégèse moderne.

Un tel contraste est l'un des spectacles les plus curieux que puisse offrir l'histoire de la pensée, l'un des plus instructifs aussi ; il embrasse dans toute son étendue l'horizon intellectuel du XVIIe siècle; il permet d'en éclairer les extrémités, et de remplir l'*entre-deux*, en suivant, à travers l'opposition de deux systèmes, la

trame logique qui, dans l'un et dans l'autre, relie sans lacune, sans fissure, le principe mathématique et la conclusion apologétique.

La géométrie que Pascal a pratiquée établit une sorte de contact direct entre la pensée et son objet. L'esprit saisit l'étendue dans sa réalité concrète ; il procède par constructions, guidé par un instinct qui lui découvre peu à peu les propriétés de l'espace. Il lui reste à traduire les résultats de cette divination dans la langue rigoureuse que parle le mathématicien, à leur donner la forme d'une irréprochable déduction. Il constitue alors une chaîne de raisonnements qu'il suspend à une série de principes et de définitions. Or il est clair que ces principes et ces définitions supposent à leur tour des termes premiers qui ne comportent plus de détermination antérieure, qui doivent être introduits dans la science à titre d'indéfinissables.

L'existence de ces indéfinissables ruine le dogmatisme de la raison. Dans l'*Entretien avec M. de Saci*, Pascal souscrit à la thèse générale de Montaigne comme à l'application particulière qu'on peut en faire dans le domaine des mathématiques. « Là, puisque nous ne savons ce que c'est qu'âme, corps, temps, espace, mouvement, vérité, bien, ni même être, ni expliquer l'idée que nous nous en formons, comment nous assurons-nous qu'elle est la même dans tous les hommes?... Enfin il [*Montaigne*] examine toutes si profondément les sciences, et la géométrie, dont il montre l'incertitude dans les axiomes et dans les termes qu'elle ne définit point, comme d'étendue, de

mouvement, etc. (1). » Mais, en dépit de cette impuissance théorique à tout définir et à tout démontrer, la géométrie demeure le modèle de la vérité à laquelle l'homme est capable d'atteindre. A la raison raisonnante, aux exigences de la déduction syllogistique, Pascal, appuyé cette fois sur son expérience de mathématicien, oppose le sentiment vif qui fait apercevoir à plein la nature de l'objet, l'intuition du cœur (2). Entre le dogmatisme de l'École et le scepticisme de Montaigne, il prend une position originale et qu'on pourrait appeler déjà un positivisme scientifique (3).

Ce n'est pas tout : s'il y a un domaine où la nature « soutient la raison impuissante » (*Pensées*, VII, 434), où l'évidence immédiate dispense du raisonnement — « Cela est plutôt compris que démontré », dit Pascal des propriétés fondamentales du *Triangle arithmétique* (4) — la fécondité des mathématiques ne se limite

(1) T. IV, p. 43. Nos citations de Pascal se réfèrent à l'*Édition des Grands Écrivains de la France* (14 vol. 1904-1914), sauf pour les *Pensées*, où nous indiquerons les numéros désignant les *Sections* et les *Fragments*.

(2) *Pensées*. Sect. IV, fr. 182. Cf. les *Réflexions sur l'esprit géométrique*, t. IX, p. 246).

(3) Rauh, *la Philosophie de Pascal* in *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1891, p. 224.

(4) *Ed. citée*, t. III, p. 448. — Cf. t. IX, p. 291, le fragment (publié par Gerhardt dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Berlin* (25 février 1892), d'une *Introduction à la Géométrie* que des Billettes avait communiqué à Leibniz. Il contient d'abord dix « Premiers principes et définitions », dont voici le premier : « L'objet de la pure géométrie est l'espace, dont elle considère la triple étendue en trois sens divers qu'on appelle dimensions, lesquelles on distingue par les noms de longueur, largeur et profondeur, en donnant indifféremment chacun de ces noms à chacune de ces dimensions, pourvu qu'on ne donne pas le même nom à deux ensemble. Elle

pas à ce domaine ; l'homme pénètre dans la région de l'infiniment grand, dans la région de l'infiniment petit. Or, au seuil de ce monde mystérieux, le « bon sens », le « sentiment naturel (1) », ne servent plus de rien. A vouloir se faire juges des démonstrations, à nier tout ce qui leur paraît incompréhensible, le bon sens et le sentiment naturel ne font que se rendre ridicules. « Il n'y en a point [*de géomètre*] qui comprenne une division infinie », et « l'esprit de finesse » triomphe ; mais c'est à tort, car il faut affirmer également qu' « il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme (2) ». Il est donc vrai seulement que tout le monde n'est pas géomètre : « On peut aisément être très habile homme et mauvais géomètre. » (*Ibid.* p. 269). La doctrine des indivisibles est à cet égard la meilleure pierre de touche. Elle est irréprochable pour ceux qui ont l'esprit géométrique ; elle jette dans des embarras sans fin ceux qui n'ont pas « assez d'imagination pour en comprendre les hypothèses (3) ». Ceux-ci sont condamnés à n'apercevoir

suppose que tous ces termes-là sont connus d'eux-mêmes. » Ensuite douze « Théorèmes connus naturellement » dont voici le premier : « Les lignes droites égales entre elles ne diffèrent que de situation, l'une étant, quant au reste, toute semblable à l'autre ».

(1) Cf. la lettre écrite par Méré à Pascal, vers 1658 : « Ce que vous m'en écrivez me paraît encore plus éloigné du bon sens que ce que vous m'en dites dans notre dispute... Je vous apprends que, dès qu'il entre tant soit peu d'infini dans une question, elle devient inexplicable parce que l'esprit se trouble et se confond. De sorte qu'on en trouve mieux la vérité par le sentiment naturel que par vos démonstrations ». (*Œuvres de Pascal*, t. IX, p. 216).

(2) *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 259.

(3) *De l'art de persuader*, t. IX, p. 276.

dans la mathématique qu'absurdités et contradictions : Ainsi le nombre infini dont il est également faux de dire ou qu'il est pair ou qu'il est impair (1). Ainsi l'espace infini égal au fini (VII, 430) : par exemple, la somme des ordonnées qui est faite d'une infinité de lignes et qui est égale à une surface limitée, telle que l'aire d'un demi-cercle. Ainsi cette proposition que certains « ne peuvent comprendre... qui de zéro ôte quatre reste zéro (2) ». Ainsi cette proposition inverse que Pascal rappelle au début du fragment du Pari : « l'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie » (III, 233). Ainsi encore « une chose infinie et indivisible : c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie ; car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit ». (*Ibid.*) Que les esprits fins, qui ne sont que fins, « s'ils ne peuvent avoir la patience de descendre jusque dans les premiers principes des choses spéculatives et d'imagination » (I, 1), reconnaissent au moins ces « effets de nature » dont le secret leur échappe ; qu'ils se joignent aux géomètres pour « admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts », pour « apprendre à s'estimer à [*leur*] juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même » (*Œuvres*, t. IX, p. 270).

Ces réflexions se résument dans le principe que Pascal énonce dans sa conférence à Port-Royal, immédiatement après la *Prosopopée* de la « Sagesse de

(1) *Pensées*, III, fr. 233.
(2) *Ibid.*, t. II, 72. Cf. *Œuvres*, t. III, p. 332.

Dieu » : « Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. » Les exemples sont empruntés à la mathématique : « Le nombre infini. Un espace infini, égal au fini. » L'application est faite immédiatement à la théologie : « Incroyable que Dieu s'unisse à nous (1). » L'incompréhensibilité des spéculations mathématiques sur l'infiniment grand et sur l'infiniment petit est du même ordre que l'incompréhensibilité du péché originel ou de la rédemption. L'anéantissement du fini en présence de l'infini, c'est aussi, pour Pascal, l'anéantissement de notre esprit devant Dieu, de notre justice devant la justice divine (III, 233). Que l'homme renonce à cette prétention superbe de vouloir mesurer tout à son propre niveau, de vouloir tout éclairer à sa propre lumière, qu'il s'offre par les « humiliations » aux « inspirations » (IV, 245), qu'il fasse taire sa « raison imbécile » pour « écouter Dieu » (VII, 434).

Dieu a parlé ; sa parole est consignée dans les écrits de l'Ancien Testament et du Nouveau. L'Ancien Testament révèle la justice de Dieu, pour qui tous les hommes sont coupables par la transmission du péché d'un seul homme. Le Nouveau Testament révèle la miséricorde de Dieu, « énorme » comme sa justice elle-même (III, 233). — Bien plus, la parole de Dieu ne peut être comprise que de Dieu. Pour que les hommes connaissent le sens secret de l'Écriture, il faut que Dieu descende en eux, qu'il déracine l'amour-propre inné à toute créature, qu'il « incline leur cœur » (IV, 284), qu'il leur « influe le sentiment ». La grâce introduit

(1) *Pensées*, sect. VIII, fr. 430.

dans l'homme un « sujet différent (1) » de l'être naturel, transsubstantiation mystérieuse, inaccessible à toute tentative d'explication rationnelle, inconcevable même dans la physique cartésienne, qui méconnaît l'individualité permanente des corps (2). Alors, par les mérites de celui qui a versé telles gouttes de sang pour eux, les élus, en qui tout est pourtant injustice et corruption, ont la force de prier et d'obtenir : « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu, si elles ne sont les prières et vertus de Jésus-Christ » (X, 668).

La géométrie de Descartes n'a point pour base l'appréhension au dehors de l'objet étendu, elle consiste dans le déroulement purement intellectuel des idées claires et distinctes. Aussi, tandis que le dogmatisme précartésien trouve sa pierre d'achoppement dans la théorie de la définition (3), la logique spinoziste fait de cette même théorie le pivot de la méthode (4). La définition verbale se superposait à la chose qu'elle avait la tâche d'exprimer. Comment assurer la correspondance entre les propriétés dont nous avons le senti-

(1) *Entretien avec M. de Saci*, t. IV, p. 54.

(2) *Pensées*, sect. VII, fr. 512.

(3) Voir les remarques de Descartes sur le livre *De la Vérité* de Herbert de Cherbury. La critique, énoncée en termes qui rappellent Montaigne et font pressentir Pascal, vise naturellement la définition scolastique, ou, comme dit Descartes, la « définition de Logique ». (Lettre au P. Mersenne du 16 oct. 1639. A. T. II, 597.)

(4) Quare cardo totius hujus secundæ methodi partis in hoc solo versatur, nempe in conditionibus bonæ definitionis cognoscendis et deinde in modo eas inveniendi. (*Int. Em.* Ed. Van Vloten et Land, 1882, t. I, p. 31.)

ment concret, et les conditions du langage abstrait ? Mais la définition de l'idée simple reflète immédiatement l'activité intellectuelle, et y trouve sa garantie. L'idée simple est la racine de l'esprit, et elle est aussi l'origine, la substance même, de la science. La raison est législatrice et créatrice ; elle n'a pas besoin d'être justifiée ; elle ne réclame ni secours extérieur, ni détermination antérieure. La clarté et la distinction de ses produits, la conscience de sa production interne, sont des justifications perpétuelles : *Veritas norma sui* (1).

Or cette intuition tout intellectuelle ne connaît naturellement point les limites qui sont assignées à l'intuition sensible ; elle ne se restreint point à l'horizon qui borne notre regard. La notion rationnelle de l'infini — c'est-à-dire l'idée de l'infini dégagée de toutes les confusions et de tous les paradoxes qu'on y introduit lorsqu'on en veut faire un objet de représentation imaginative — est aussi simple, elle est plus simple, que l'idée de fini. « Il n'est pas vrai, répondait Descartes à Gassendi, que nous concevions l'infini par la négation du fini (2). » L'affirmation est en effet l'acte normal, original, de l'esprit ; elle ne contient pas en elle-même le principe qui la limiterait ; toute détermination est donc une restriction venue du dehors, un échec à la puissance interne d'affirmation, par conséquent une négation. Les idées déterminées, c'est-à-dire les idées du fini, supposent d'autres idées dont elles procèdent ;

(1) *Eth.*, II, 42, sch. I, 110.

(2) *Réponse de Descartes à M. Gassendi*. Des choses qui ont été objectées contre la troisième méditation (A. T. VII, 365).

mais les idées que l'esprit forme d'une façon absolue, c'est-à-dire sans relation à d'autres idées, en vertu de sa seule spontanéité, expriment l'infinité (1).

Dès lors il est impossible d'opérer entre la raison et la foi le départ que faisait Pascal, d'abandonner le monde des créatures aux disputes de la raison, de réserver les choses divines à l'autorité de la révélation. La raison, selon Spinoza, comprend l'univers dans son infinité, Dieu dans son unité ; elle ne laisse point subsister à côté d'elle un domaine où il lui serait interdit de pénétrer. La foi et l'histoire n'auront donc pas un autre objet que la science et la raison ; elles représenteront seulement, appliqué à la même matière, un autre procédé de connaissance. La géométrie de Descartes résout les mêmes problèmes que la géométrie des anciens posait, et déjà résolvait en grande partie. Pareillement les lois nécessaires et éternelles dont la raison établit la vérité, ont un contenu qui est comparable aux faits et aux préceptes que fournit le témoignage des livres saints.

L'attitude que la géométrie enseigne sera donc, suivant Spinoza, d'admettre la coexistence des diverses méthodes, en les tenant toutes pour légitimes dans la mesure de la réalité spirituelle qu'elles expriment. La science démontre, et l'histoire raconte. Nous recueillons, d'une part, les démonstrations de la science, nous les assimilons, par l'effort de notre activité propre, à la substance de notre intelligence ; nous possédons par là une certitude qui est indépendante de toute circons-

(1) *Int. Em.*, I, 35 : Quas absolute format, infinitatem exprimunt ; at determinatas ex aliis format.

tance extérieure. Lorsque nous avons compris les éléments d'Euclide, nous n'avons point à nous soucier de la personnalité de l'auteur, du siècle où il vivait, des circonstances dans lesquelles il écrivait. Nous recueillons, d'autre part, les récits de l'histoire, nous devons leur maintenir leur valeur historique, c'est-à-dire que nous devons écarter toute réaction de notre esprit propre, pour demander la lumière à l'histoire elle-même, c'est-à-dire à la connaissance qu'elle nous donne des intentions de l'auteur, des mœurs du peuple auquel il s'adressait, de la langue qui était commune à l'un et à l'autre.

Si on applique ce principe à l'exégèse de l'Ancien Testament, il apparaît que l'Ancien Testament est vrai, d'une vérité qui est fondée sur la psychologie de l'imagination primitive, sur la sociologie du peuple hébreu, mais aussi qui est limitée par elles. Lorsque Spinoza parle de l'efficacité pratique de l'Écriture, lorsqu'il se réjouit qu'elle apporte au fidèle incapable de vivre de la vie rationnelle « la certitude morale » du salut, il ne conçoit nullement que la croyance au témoignage de l'Écriture, que la foi historique, puisse devenir le substitut et l'équivalent de la science. S'il appartient à la raison d'affirmer, et par conséquent de justifier, ce n'est pas qu'elle affirme tout en même temps et qu'elle justifie tout au même titre, c'est parce qu'elle dispose sur différents plans, parallèles mais non interchangeables, des conceptions diverses et d'apparence contradictoire, parce qu'elle les relie l'une à l'autre par la continuité d'un progrès nécessaire. Le paysan croit que le soleil est à six cents pieds de lui, et il est dans le

vrai, en tant qu'il traduit avec exactitude l'état de sa représentation ; on aurait même le droit de dire que sa croyance est en un sens justifiée par la science, puisque la connaissance des lois de la vision permet de démontrer la nécessité de l'apparence. Il serait ridicule pourtant d'en conclure que l'appréciation du paysan est équivalente au calcul de l'astronome. La même raison qui légitime le plan de l'imagination individuelle lui superpose — et lui substitue — le plan des rapports vrais dans l'espace. C'est exactement dans cette mesure que l'exégèse spinoziste comporte une justification du sentiment, une théorie positive de la foi. La raison légitime l'appel au témoignage de l'histoire, parce qu'elle considère la faiblesse intellectuelle du peuple hébreu, et qu'elle sait que pour se faire obéir il faut bien parler à l'ignorance et à la passion le langage de l'ignorance et de la passion. Mais par là même qu'elle a expliqué les préjugés qui ont donné naissance à la civilisation religieuse des Juifs, elles les a dissipés.

Ainsi s'opposent, et par le mouvement général de la pensée, et par le détail des affirmations, l'exégèse de Pascal et l'exégèse de Spinoza. En fait, à cette époque et sur ce terrain de transition, deux méthodes se heurtent : l'orthodoxie dogmatique et la critique rationnelle. Pour le dogmatisme, dont Pascal écarterait sans doute l'interprétation philosophique, mais dont il maintient en son sens le plus strict, dont il défend de toute son énergie intellectuelle, l'interprétation religieuse, la dignité d'une connaissance se mesure à la dignité de son objet. C'est ce

principe qu'Aristote appliquait à la science : la science du divin est divine, la science du monde sublunaire ne saurait être qu'imparfaite. C'est ce principe que Jansénius, et Pascal après lui, appliquent à l'histoire : elle est humaine quand elle parle de l'homme, divine quand elle parle de Dieu ; l'homme parle bien de l'homme, Dieu parle bien de Dieu (1). Au contraire, pour la critique moderne dont le *Discours de la Méthode* contenait le germe, et dont le rationalisme spinoziste développe l'application théologique, il y a une science qui démontre et une histoire qui raconte. Quel qu'en soit l'objet, toute démonstration enferme la même certitude intrinsèque ; tout ce qui est raconté appartient au même genre de connaissance, la connaissance par ouï-dire. Peu importe la source dont émane l'affirmation originelle, la parole est toujours une imitation physique de la pensée qu'elle transmet ; la foi au témoignage, *fides ex auditu* (2), qui ne fait intervenir en rien l'activité propre du sujet, est incapable de lui apporter la conscience de la vérité, elle marque l'impuissance et l'infirmité de l'esprit ; elle demeure le plus bas degré de la connaissance (3).

Quel sera donc le rapport de la méthode spinoziste au christianisme ? Subordonner la révélation historique à la démonstration rationnelle, est-ce condamner la vérité du christianisme ? — *Oui*, répond Pascal : le Nou-

(1) *Fragment d'un Traité du Vide*, t. II, p. 131 ; cf. *Pensées*, sect. XII, fr. 799.

(2) Paul, *Rom.*, I, 17 : cf. Pascal, *Pensées*, sect. IV, fr. 248.

(3) *Int. Em.* — I, 10 : « A simplici auditu, ubi non præcessit proprius intellectus. »

veau Testament est solidaire de l'Ancien : l'autorité de l'un a pour unique fondement l'autorité de l'autre (1). Il faut les prendre ensemble comme racontant deux phases de la vie d'un même Dieu, comme étant l'un le moyen, l'autre la fin. Jésus est celui qu'attendaient les Juifs spirituels (IX, 607 sqq.), il remplit les prophéties (XII, 738), il justifie sa doctrine par ses miracles, suivant la règle donnée dans le *Deutéronome* (XIII, 808 sqq.) ; il accomplit la loi (XII, 782). Aussi, semblable aux prophètes qui menaçaient Jérusalem de la colère et de la vengeance de Dieu, il apporte dans le monde, et dans son Église même, le « couteau et non la paix (2) », vouant au châtiment éternel la masse des perdus, veillant sur les rares élus qui doivent traverser la terre dans l' « exercice » et la persécution. — *Non*, répond Spinoza, et il invoque les textes mêmes dont l'orthodoxie traditionnelle, et Pascal à son tour, faisaient leurs meilleures armes. Les chrétiens ont conçu suivant l'esprit ce que les Juifs se sont représenté suivant la chair. Sur la Bible des Hébreux repose l'orgasation d'un culte national ; dans l'Évangile du Christ est le principe de la religion universelle. Ne dites donc pas que l'avènement de Jésus marque le tournant décisif de l'histoire ; mais sachez y voir l'affranchissement à l'égard de l'histoire. Le christianisme qui était dans les *Pensées* le complément prévu, prédit, du judaïsme, en est dans le *Tractatus theologico-politicus* la négation radicale. Et c'est pourquoi, tandis que la loi des

(1) *Pensées*, sect. X, fr. 642, sqq.

(2) *Lettre à Mlle de Roannez* du 24 sept 1656, t. V, p. 410. Cf. *Pensées*, sect. VII, 498.

Hébreux y était réléguée au rang de prescription imaginative, adaptée à la faiblesse d'un peuple enfant et ignorant, l'interprétation de la loi nouvelle, conçue comme vérité d'ordre intellectuel et de valeur éternelle, fournit une base à ce qu'on pourrait appeler l'Apologie spinoziste du christianisme.

La première condition pour comprendre le Christ en esprit, c'est d'écarter l'interprétation littérale des récits bibliques. Jésus n'est point le Rédempteur, car il n'y a point de péché originel : rien ne saurait dépasser l'absurdité d'un homme libre qui se serait laissé séduire aux apparences sensibles, ou d'un Dieu qui aurait corrompu à travers la postérité d'Adam la source de la vie spirituelle, Créateur qui poursuivrait et châtierait dans sa créature ce qui aurait été la conséquence nécessaire de sa création. De l'histoire du premier homme, il faut seulement retenir qu'il avait perdu la liberté, en vivant comme les animaux, mené par l'imagination et la passion, et que « les Patriarches ont recouvré la liberté, guidés par l'Esprit du Christ, c'est-à-dire par l'idée de Dieu, de laquelle seule il dépend que l'homme soit libre et qu'il désire pour les autres hommes ce qu'il désire pour soi (1) ». Le Christ est une essence éternelle, qui ne se confond avec aucune image spatiale, avec aucune individualité temporelle.

Tout ce que l'Écriture a dit du Christ sera donc vrai, si l'on ne se laisse point prendre au piège du matérialisme juif, si l'on interprète les images comme des symboles et non comme des réalités, si l'on regarde

(1) *Eth.*, IV, 68, sch. ; I, 238.

enfin avec les yeux de l'esprit, avec les lumières de la philosophie. Jésus est le fils de Dieu, en ce sens qu'en nul autre homme ne s'est mieux révélée, que par nulle autre bouche ne s'est mieux traduite, la vérité contenue dans l'idée de Dieu (1) ; il a communiqué avec Dieu « esprit à esprit » ; mais il ne soutient pas avec lui un rapport de parenté physique : la notion d'un homme-Dieu est aussi contradictoire que celle d'un cercle carré (*Ibid.*). Il a vécu et il a enseigné la vie éternelle ; mais son corps n'est pas ressuscité le troisième jour. Si sa passion, sa mort, son ensevelissement, sont vrais dans leur acception littérale, puisqu'ils sont conformes aux lois de la nature, sa résurrection n'est pas une réalité physique, c'est une allégorie (2). Le Christ est présent aux esprits, en tant que les âmes s'unissent dans l'identité de la pensée qui est leur substance ; matérialiser cette conception toute spirituelle, c'est la dénaturer : la goutte de sang tombant du corps de Jésus et lavant la souillure du péché, le pain devenant l'espèce sensible du Médiateur et se comportant dans le corps de l'homme comme le véhicule de la grâce, ce sont des fictions que l'imagination couvre de noms qui font impression, comme ceux de figures et de mystères. Mais l'intelligence perce le voile ; elle dénonce la puérilité du mystère, la grossièreté de la figure. Comment admettre, écrit Spinoza à Albert Burgh, qu'on adore, au lieu du Dieu éternel et infini, le Dieu que, dans la ville de Tirlemont, Chastillon donna impunément à manger à ses chevaux (3)?

(1) Lettre LXXIII (21) à Oldenburg, II, 240.
(2) Lettre LXXVIII (25) à Oldenburg, II, 252.
(3) Cf. Malebranche, *Conversations chrétiennes*, III : « Un imperti-

Donc le *Tractatus theologico-politicus* présente, aussi bien que les *Pensées* de Pascal, une interprétation positive du christianisme. Mais ces interprétations, également positives, demeurent directement opposées, enveloppant deux conceptions contraires et de l'orientation de la vie morale, et du rapport de la religion à la communauté sociale, à l'Église.

Le principe de la morale, pour Pascal, c'est que Dieu est une personne, comme l'homme est une personne. Toutes deux sont extérieures l'une à l'autre, nécessairement hostiles l'une à l'autre. Tout ce que l'homme s'attribue à lui-même, tout ce qu'il trouve en soi, de puissance ou de félicité, il le refuse et le retranche à Dieu. Le premier pas dans la voie de la conversion véritable, ce sera donc, d'un pareil point de vue, de connaître qu'il y a « une opposition invincible entre Dieu et nous (1) ». Le second sera de prendre parti entre Dieu et l'homme, de renoncer aux créatures, de renoncer à soi-même pour pratiquer l'amour de Dieu qui est le tout de la charité, d'attendre enfin « dans la

nent philosophe [*Averroes*] trouvait ce défaut dans la religion des chrétiens qu'ils mangeaient celui qu'ils adoraient... Il ne savait pas que la sagesse du Père, le Verbe qui éclaire et nourrit l'esprit, voulait nous apprendre d'une manière sensible et par la manducation réelle de son corps qu'il est réellement notre vie et notre nourriture. » Leibniz, en envoyant au duc Jean-Frédéric la lettre de Spinoza, écrit dans son commentaire : « Je ne veux pas rapporter non plus ce qu'il dit des insolences que les soldats huguenots avaient exercées à la prise de Thienen, parce que cela est un peu rude, outre qu'on sait bien que Dieu n'est pas déshonoré par les hommes qui méprisent ce qu'il y a de plus sacré, et que la divinité n'est pas l'objet d'une manducation orale. » (Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890, App. V, p. 302.)

(1) *Pensées*, sect. VII, fr. 470.

crainte et le tremblement » le décret mystérieux qui sauvera de la damnation « les élus », ignorant « leurs vertus », comme il précipite les réprouvés, ignorant, eux aussi, la grandeur de leurs crimes (1). La mortification peut seule conduire à la gloire. Pascal rencontre dans saint Paul la métaphore stoïcienne, suivant laquelle les hommes sont les membres du corps divin, et il veut en faire le centre de la morale chrétienne (VII, 474) ; mais ce n'est nullement dans le sens où le chancelier du Vair l'avait déjà employée à concilier la pensée d'Épictète et la pensée de Jésus (2), c'est pour la détourner de son acception originelle, pour marquer le contraste de la partie et du tout. Afin que la partie vive de la vie du tout, il faut qu'elle se haïsse elle-même. Le bien du corps exige le sacrifice des membres.

Suivant Spinoza, cet ascétisme des « Nouveaux Chrétiens » contredit, non seulement à la tradition unanime de la philosophie antique et des anciens Hébreux, mais encore à la parole de l'apôtre Paul : *Toute chose a en Dieu l'être et le mouvement* (3). Elle méconnaît l'essence du christianisme. Le christianisme est une religion d'immanence, et c'est par là qu'il est une religion de liberté. Sans doute l'homme est au pouvoir de Dieu comme l'argile est au pouvoir du potier, qui de la même matière fait des vases pour des usages nobles et pour des usages vils. Mais cette parole n'a pas le même sens pour l'ignorant et pour le

(1) *Pensées*, VII, 515.

(2) *Saincte philosophie*, *Œuvres*, in-12, Rouen, 1627, p. 878.

(3) Lettre LXIII (21) à Oldenburg, II, 239.

sage. L'ignorant prend naturellement devant Dieu l'attitude de l'esclave devant le maître ; il prête à Dieu les passions d'un être misérable et borné, jalousie, colère, pitié, et à lui-même il ne reste plus qu'à choisir : ou la crainte et l'humilité, ou la révolte d'un orgueil impuissant. Au contraire, le sage est étranger à l'orgueil comme il l'est à l'humilité, parce que, sous leur opposition apparente, ces deux affections trahissent l'attention unique à l'individualité, la tyrannie de l'égoïsme. Lorsque le sage a compris qu'il est une partie de Dieu, qu'il a fait entrer en lui l'idée de Dieu, le lien qui l'unit à Dieu ne peut plus avoir de rapport avec sa destinée extérieure. Il est d'esprit à esprit ; l'homme est essentiellement une pensée, et toute pensée trouve dans l'idée de Dieu son complément et sa vérité. Il appartient donc au sage d'approfondir sa propre essence, de telle manière qu'elle lui apparaisse comme la conséquence nécessaire de l'essence divine. Alors, comme il a dépouillé tout préjugé anthropomorphique, il conçoit dans la pureté, dans la totalité, de son unité, le Dieu infiniment infini ; comme il a dépouillé tout souci d'intérêt personnel, il aime Dieu d'un amour d'intelligence. Mais, alors aussi, par cela qu'il s'est élevé à Dieu, qu'il s'est élevé en Dieu, il ne se sépare point de soi. L'individualité qu'il a dépassée est une limitation imaginaire, et non la réalité de son être. Tout au contraire, pour aimer Dieu il a fallu qu'il commençât par s'aimer lui-même comme partie de Dieu, qu'il s'attachât à sa propre conscience pour l'élargir jusqu'à rejoindre la conscience de Dieu. L'opposition que saint Augustin avait établie entre l'amour

de soi et l'amour de Dieu, que Geulincx développe avec insistance dans son *Éthique* (1), comme Pascal se proposait de le faire dans les *Pensées*, est une illusion qui s'évanouit à la lumière de la raison ; Spinoza reprend à dessein l'expression dont Geulincx s'était servi, et de l'amour de soi, de la *Philautia*, qui était le péché fondamental de l'homme, il fait la vertu essentielle et la base même de la vie religieuse (2). Pour le sage qui vit, qui respire, qui se meut en Dieu, le repos en soi est aussi le repos en Dieu. La parole de l'Écriture est enfin justifiée suivant laquelle l'amour intellectuel et la béatitude de l'homme constituent la gloire de Dieu.

Voici enfin où s'achève le contraste. Le christianisme, aux yeux de Pascal, est tout entier dans l'Église ; car l'homme ne trouvera pas Dieu dans l'humanité : les soins du corps, la culture de l'esprit, l'attachement aux personnes, le souci du progrès commun, tout cela nous détourne de « l'unique nécessaire ». Nous vivons le rêve d'un jour ; mais le jugement qui prononcera sur ce rêve marquera le commencement d'une éternité qui sera béatitude ou damnation. Nous devons vouloir par delà notre être visible, afin d'atteindre la seule réalité stable qui soit en ce monde, celle qui dépasse le monde. L'homme qui se fuit ne trouve de refuge que dans la société de Dieu, non certes dans la communication directe que son orgueil se forge, et qui est une chimère

(1) *Ethica* (1665). Tract. I, cap. I. Ed. Land, La Haye, 1893, t. III. p. 13.

(2) Philautia vel acquiescentia in se ipso. (*Eth.*, III, 55, sch. ; I, 166).

diabolique, mais dans la société établie par Dieu pour recevoir le dépôt de la parole et de l'espérance. Encore l'Église trahirait-elle Dieu si elle s'érigeait en institution humaine, si elle faisait de ses propres décrets le principe de son indépendance et de son autorité. La véritable Église se reconnaît à ce signe qu'elle est dans l'inquiétude, dans la crainte, où sont les martyrs eux-mêmes, dans « l'incertitude du jugement (1) ». Aussi faut-il qu'elle soit travaillée, non du dehors, mais du dedans. Au plus secret de l'Église visible, persécutée par elle, en apparence luttant contre elle, est l'élite des « serviteurs cachés » en qui Dieu a mis son cœur ; ceux-là, tourmentés d'une charité plus pure, c'est-à-dire se méprisant davantage eux-mêmes, se détachant des créatures pour se donner tout entiers à Dieu, vivent dans une anxiété plus grande, dans un plus grand « tremblement » ; ils attendent plus de Dieu : en vertu du « devoir réciproque » (XII, 843) qui lie Dieu aux hommes, si Dieu est avec eux, il faut bien que Dieu parle, et que l'Église soit instruite de sa volonté. Dieu a parlé lorsque, le 24 mars 1656, à Port-Royal de Paris, la nièce de Pascal, Marguerite Périer, fut guérie d'une fistule lacrymale par l'attouchement d' « un éclat d'une épine de la sainte couronne (2) ». L'œuvre que Pascal se proposait d'écrire, ce n'était pas à proprement parler une Apologie du christianisme, c'était essentiellement une Apologie du miracle.

Pour Spinoza il y a bien un miracle « aussi grand

(1) Cf. *Pensées*, sect. VII, fr. 518.

(2) Lettre de Jacqueline Pascal à Mme Périer (29 mars 1656), *apud Œuvres de Blaise Pascal*, t. IV, p. 328.

que de débrouiller le Chaos » : c'est de « surmonter les impressions de la coutume », d' « effacer les fausses idées, dont l'esprit des hommes se remplit avant qu'ils soient capables de juger des choses par eux-mêmes (1) ». En termes analogues à ceux qu'emploie Pascal (2), Spinoza répète, dans la même conversation, que « les deux plus grands et plus ordinaires défauts des hommes sont la Paresse et la Présomption » ; mais il ajoute aussitôt que la paresse est de s'en remettre par ignorance à l'autorité d'un autre et de le prendre pour intermédiaire entre Dieu et soi ; la Présomption, de se conférer à soi-même la dignité de représentant et d'interprète de Dieu, de « s'élever en tyran sur l'esprit des simples, en leur donnant pour oracles éternels un monde de fausses pensées ». C'est là, concluait Spinoza, « la source de ces créances absurdes dont les hommes sont infatués, ce qui les divise les uns des autres, et qui s'oppose directement au but de la Nature, qui est de les rendre uniformes, comme enfants d'une même mère (3) ». Le vrai Dieu, le Dieu aperçu par la lumière naturelle, vu avec « ces yeux de l'âme qui sont les démonstrations », est l'unité absolue ; comment connaîtrait-il les diverses Églises qui se réclament de lui, les privilèges de leurs prêtres et l'inimitié de leurs fidèles? comment interviendrait-il dans les querelles

(1) *La vie de M. Benoit de Spinoza*, par Lucas de la Haye, in *Die Lebensgeschichte Spinoza's* éditée par Freudenthal, Leipzig, 1899, p. 197, et Saisset, *Œuvres de Spinoza*, trad. en trois volumes (s. d.), t. II, p. LI.

(2) « Les deux sources de nos péchés sont l'orgueil et la paresse. » (*Pensées*, sect. VII, fr. 497. Cf. fr. 435.)

(3) Lucas, *loc. cit.*

de leurs docteurs et de leurs soldats? comment s'associerait-il à une volonté de haine et de destruction qui serait sa propre négation? Spinoza, quelque étroites que fussent ses relations avec les membres des communautés les plus libérales et les plus tolérantes du protestantisme hollandais, ne fit, pour son compte propre, partie d'aucune Église (1). Il n'y eut pas, non plus, d'Église spinoziste : les efforts pour faire rentrer l'*Éthique* dans les cadres de l'orthodoxie évangélique, et dont témoigne la préface même de Jarigh Jelles à l'édition posthume de 1677, sont contraires au principe de l'exégèse spinoziste, qui a pour objet de libérer des textes, de développer le contenu spirituel du Nouveau Testament, sans avoir égard aux accidents historiques, à la forme d'allégorie ou à l'apparence de commandement qui survit encore. Le Christ de Spinoza a mis fin aux sectes qui divisaient les hommes ; il les a élevés « au-dessus de la Loi (2) » ; il les a unis dans l'intelligence de la substance infiniment infinie, dans la paix intérieure, dans la fraternité de l'âme ; il a fondé une religion qui ne comporte ni exception ni exclusion, qui est véritablement catholique, parce qu'elle repose sur la philosophie. Et c'est pourquoi, tandis que le Dieu qui apparaissait à Pascal dans la nuit du 23 novembre 1654, le « Dieu de Jésus-Christ », était

(1) C'est ce qu'a établi en particulier W. Meijer dans son étude sur le rapport de Spinoza avec les Collégiants (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, nov. 1901) et dans sa réponse au professeur Menzel (*ibid.*, nov. 1903). Voir aussi Freudenthal, *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, 1er vol., Stuttgart, 1904, p. 64 sqq.

(2) Lettre XIX (32) à Blyenbergh, II, 65.

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants », Spinoza, au rapport de Tschirnhaus, disait que le Christ a été le philosophe par excellence : *Christum ait fuisse summum philosophum* (1).

(1) Bodemann, *Catalogue des manuscrits de Leibniz à Hanovre*, 1895, p. 103.

CHAPITRE XI

MALEBRANCHE

Comme le Christ de Spinoza, le Christ que Malebranche introduit dans les *Méditations chrétiennes* pour qu'il enseigne la vision en Dieu et le système des causes occasionnelles, est le philosophe par excellence. S'il a recours à l'évidence sensible de la foi, c'est par égard pour la corruption et l'infirmité de l'homme : « Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages (1). » Il a pour essence la raison même, et il prescrit le retour à la raison : « La raison ne s'est incarnée que pour conduire par les sens les hommes à la raison (2) .» Aussi, Malebranche répète avec saint Augustin : « L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi ; car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement (3). » Le principe même de la foi doit se trouver dans la raison, car la foi ne saurait se légitimer elle-même, le recours aux sens doit être justifié par l'intelligence : « Si donc vous n'êtes pas convaincu par la raison qu'il y a un Dieu,

(1) *Recherche de la Vérité*, liv. V, ch. v.

(2) *Traité de Morale*, 1re partie, ch. II, § 12.

(3) *Ibid.*, § 11, avec référence : *Aug. de Lib. arb.*, I, II, ch. II.

comment serez-vous convaincu qu'il a parlé? Pouvez-vous savoir qu'il a parlé, sans savoir qu'il est? Et pouvez-vous savoir que les choses qu'il a révélées sont vraies, sans savoir qu'il est infaillible, et qu'il ne nous trompe jamais (1)? »

Si « la religion, c'est la vraie philosophie (2) », la base de la religion, ce seront donc les sciences abstraites, c'est la métaphysique, ce sont les mathématiques pures. « L'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu, la plus pure et la plus parfaite dont on soit naturellement capable (3). » Les géomètres fondent toutes leurs démonstrations sur l'idée de l'espace, et l'idée de l'espace est infinie (4) : « Écoutez-moi, Ariste. Vous avez l'idée de l'espace ou de l'étendue, d'un espace, dis-je, qui n'a point de bornes. Cette idée est nécessaire, éternelle, immuable, commune à tous les esprits, aux hommes, aux anges, à Dieu même. Cette idée, prenez-y garde, est ineffaçable de votre esprit, comme est celle de l'être ou de l'infini, de l'être indéterminé. Elle lui est toujours présente (5). » Cette notion de l'espace infini, de l'étendue intelligible, dont la géométrie garantit la certitude intrinsèque, manifeste immédiatement à l'homme l'existence de Dieu. L'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, que Malebranche présente lui-

(1) *Conversations chrétiennes*, I.

(2) *Morale*, 1re partie, II, § 11.

(3) *Recherche de la Vérité*, livre V, ch. v.

(4) « L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie? » *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*.

(5) *Entretiens sur la métaphysique*, I, 8.

même comme l'expression la plus nette de sa doctrine, met à nu la racine toute mathématique, toute spatiale, comme nous dirions aujourd'hui, de la théologie malebranchiste : « C'est en lui [*en Dieu*] que nous pouvons voir le ciel et les espaces infinis que nous sentons bien ne pouvoir épuiser, parce qu'en effet il en renferme en lui la réalité. Mais rien de fini ne contenant l'infini, de cela seul que nous apercevons l'infini, il faut qu'il soit (1) ».

Une pareille méthode évoque invinciblement le souvenir du spinozisme ; aussi, lorsque Dortous de Mairan se sentit ébranlé dans sa foi par la lecture de l'*Éthique*, c'est vers Malebranche qu'il se tourna. Il lui demanda, non seulement en philosophe qui s'adressait à un philosophe, mais en mathématicien qui s'adressait à un mathématicien, de dissiper le charme qu'avait exercé la logique de Spinoza, de montrer « par où rompre la chaîne de ses démonstrations ». Y a-t-il dans son œuvre des paralogismes, ou un « premier pas qui l'a conduit au précipice (2) »? Qu'on lui en marque l'endroit. Or, devant cette question précise, il semble à Dortous de Mairan que son correspondant se dérobe, et que, finalement, il demeure incapable de satisfaire sa curiosité. C'est qu'au fond, et par la façon même dont il posait la question, Dortous de Mairan préjugeait la réponse : il supposait l'accord déjà fait entre Malebranche et Spinoza sur l'emploi exclusif, sur l'application illimitée, de la méthode mathématique. Or, ce postulat

(1) Cf. *Entretiens sur la métaphysique*, II, 5.

(2) Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, 1852, p. 270.

initial, Malebranche ne l'accepte pas : « Le premier et incontestable principe, écrit-il en terminant sa dernière lettre, est celui-ci : Tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement est nécessairement ; car s'il n'était pas, l'esprit en l'apercevant n'apercevrait pas, ce qui se contredit ; mais le principe cartésien n'est incontestable que par rapport aux idées qu'on voit immédiatement et directement, et non par rapport aux choses qu'on ne voit point en elles-mêmes. Il est bon dans les mathématiques pures, qui ne considèrent que les idées, mais il n'est pas le premier principe dans la physique (*Ibid.* p. 344) ». Le débat, qui paraissait métaphysique et théologique, a donc pour origine une interprétation de la science.

Là où Spinoza, et Dortous de Mairan après lui, ont posé l'unité, Malebranche est frappé d'une dualité : « Quand j'ai donc comparé les sciences entre elles selon mes lumières, les divers avantages ou de leur évidence, ou de leur utilité, je me suis trouvé dans un embarras étrange. Tantôt la crainte de tomber dans l'erreur donnait la préférence aux sciences exactes, telles que sont l'arithmétique et la géométrie, dont les démonstrations contentent admirablement notre vaine curiosité ; et tantôt le désir de connaître, non les rapports des idées entre elles, mais les rapports qu'ont entre eux et avec nous les ouvrages de Dieu parmi lesquels nous vivons, m'engageait dans la physique, la morale, et les autres sciences qui dépendent souvent d'expériences et de phénomènes assez incertains (1) ».

(1) *Entretiens*, VI, 1.

Mais il y a plus : cette dualité, déjà manifeste lorsqu'on se borne à constater l'organisation effective des sciences et la diversité de leurs méthodes, Malebranche la justifie en droit par sa métaphysique de la connaissance, il démontre qu'elle est irréductible. L'idéalisme mathématique ne peut assurer que la réalité intrinsèque de l'idée. Il suffit partout où l'objet de l'idée est intérieur, identique, à l'idée même; il s'applique à l'étendue intelligible, à Dieu. Il ne comporte plus d'application lorsque nous avons à connaître une chose qui existe dans le monde où nous agissons matériellement, à côté de nous et en dehors de nous, lorsque nous nous représentons cette table ou ce mur. Alors, en effet, l'idée est d'un côté, l'objet de l'autre côté : « Je ne vois immédiatement que l'idée, et non l'*ideatum*... C'est l'idée d'un spectre qui effraie un fou; son *ideatum* n'est point (1). » L'infini « n'est pas visible par une idée qui le représente, l'infini est à lui-même son idée (2) »; mais un objet fini est connu du sujet par l'intermédiaire d'une idée, idée finie comme son objet, et qui, par conséquent, ne dépasse pas les limites d'une conscience individuelle; la connaissance est dans ce cas une modification du moi; elle est *représentative*, c'est-à-dire incapable de garantir par elle-même la réalité externe de l'objet correspondant.

Tel est le paradoxe de Malebranche, et par quoi l'on peut dire qu'il a fait à la lettre remonter la philosophie de la terre dans le ciel. Tant que je connais les idées

(1) Cousin, *loc. cit.*, p. 344.
(2) *Entretiens*, II, 5.

qui dépassent ma capacité finie, tant que par l'effort — sentiment caractéristique d'impuissance et de stérilité (1) — je suis averti que je ne suis pas à moi-même ma propre lumière, ma connaissance est immédiatement vraie, d'une vérité nécessaire, immuable. La réalité de l'espace infini, de l'Être infiniment infini, a pour fondement leur disproportion avec la limitation de la pensée que je puis m'attribuer en propre. Mais dès que cesse cette disproportion, dès que je me restreins à l'horizon que je puis parcourir effectivement, que je prétends saisir les objets qui sont proportionnés à ma taille, alors, comme je me demande de m'éclairer moi-même, je ne trouve plus que doute et qu'incertitude. Je connais Dieu par une idée qui est claire ; je me connais moi-même par un sentiment qui est obscur. Dans l'étendue intelligible je contemple « les véritables idées des « choses », et il semble, ajoute Malebranche, que ce soit une espèce de possession de Dieu même (2) ». Dans la réflexion sur moi, je ne saisis que des ombres inconsistantes; je ne suis pour moi-même qu'une source d'illusions et de préjugés.

Le rôle de la philosophie est de mettre en lumière cette disproportion essentielle, cette dualité radicale. Seulement la philosophie, en tant qu'elle est purement humaine, ne saurait suffire à en triompher. Il faut recourir à Dieu, mais non plus au Dieu de l'étendue intelligible, qui est directement accessible à la raison : « Si je pense, dit Malebranche, aux idées abstraites des

(1) *Traité de Morale*, 2e partie, III, 3. Cf. *Méditations*, I, 5.
(2) *Recherche*, V, 5.

choses, je suis uni à Dieu par ma pensée, puisque je vois ces choses par l'union que j'ai avec Dieu ; mais cette union ne me lie point aux créatures (1) ». Autre chose en effet est le soleil que je découpe par la pensée dans l'espace idéal auquel « mon âme est immédiatement unie », et qui, « comme elle, n'occupe aucun lieu »; autre chose est le soleil matériel qui existe réellement dans le monde visible. La vision en Dieu me permet de connaître l'essence intelligible des choses, non leur existence matérielle : « Lorsque je regarde les étoiles du monde matériel, je vois les étoiles du monde intelligible. » (*Ibid.* III). Pour dépasser la sphère des idées, pour atteindre les choses, les créatures, il faut que Dieu me soit donné sous un aspect nouveau, irréductible à l'aspect intellectuel sous lequel les géomètres l'aperçoivent. Nous connaissons par lumière les essences des choses, que nous voyons dans la nature immuable de Dieu ; pour connaître les existences, il faut que nous connaissions les volontés de Dieu, les actes de sa sagesse qui ont été accomplis dans le temps et qui ont créé une étendue matérielle (2). De ces existences, Dieu, en conséquence des lois arbitraires de la communication entre l'âme et le corps, nous a donné comme une « révélation naturelle », qui est le sentiment. Mais cette révélation elle-même est obscure, et souvent trompeuse ; il faut qu'elle s'appuie sur la révélation surnaturelle : « Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des

(1) *Conversations chrétiennes*, VII.
(2) Voir *Réponse au Livre des vraies et des fausses idées*, ch. XIV.

corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel et sensible : car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport entre Dieu et un tel monde... Néanmoins, je crois que les bienheureux sont certains qu'il y a un monde ; mais c'est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontés d'une manière qui ne nous est pas connue (1). »

Deus duplex, telle est la formule où vient aboutir, selon Malebranche, toute spéculation métaphysique, et qui donne aussi la clé de la vie morale. A prendre les choses à la rigueur, il n'y a qu'un être qui mérite le nom d'agent, et c'est Dieu. Mais son mode d'action est double, suivant que par le Verbe intelligible il nous découvre les rapports de perfection qui sont des vérités nécessaires et immuables, ou que par l'intermédiaire des sens il nous avertit des biens particuliers qui sont utiles pour la conservation du corps. Ainsi il est également vrai : « 1° que nous sommes prédéterminés physiquement vers le bien en général ; 2° que nous sommes aussi prédestinés physiquement vers les biens particuliers » (*Ibid. Ecl.* I). La liberté de l'homme n'est qu'une oscillation entre ces deux déterminations, résistance toute passive, *non invincibilité* du mouvement que Dieu imprime en nous et qui ne peut se terminer qu'en lui. « Et

(1) *Recherche de la Vérité*, Éclaircissement VI°.

quand nous péchons, que faisons-nous? Rien... Nous ne faisons que nous arrêter, nous reposer (*Ibid.*) ». Même quand nous nous révoltons en apparence contre Dieu, c'est encore Dieu qui agit en nous, dont nous subissons malgré nous l'universelle efficacité : « Et le pécheur ne peut haïr Dieu qu'en faisant un usage abominable du mouvement que Dieu lui donne incessamment pour le porter à son amour. » Aussi « l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens » est-elle de croire que les causes naturelles sont de véritables causes : « Les ivrognes, dit Malebranche, n'aimeraient peut-être pas si fort le vin, s'ils savaient bien ce que c'est, et que le plaisir qu'ils trouvent à en boire vient du Tout-Puissant, qui leur commande la tempérance, et qu'ils font injustement servir à leur intempérance (1). » Il appartient au Médiateur de rétablir dans l'esprit des hommes la hiérarchie des véritables rapports d'excellence, de tourner vers Dieu seul les créatures qui ont été faites pour Dieu seul.

Le parallélisme rigoureux de la doctrine métaphysique et de la doctrine morale permet de déterminer exactement la signification du système et de résoudre l'énigme qu'il est demeuré pour les historiens de la philosophie. C'est un fait que Malebranche place la révélation catholique au centre et au cœur de la vérité. « Le déiste, le mahométan, le socinien dit à Dieu qu'il n'est pas Dieu, lorsqu'il prétend avoir accès auprès de Dieu sans l'Homme-Dieu ; car l'attribut essentiel de la Divinité c'est l'infinité, et du fini à l'infini la distance

(1) *Recherche*, VI, 2e partie, ch. III.

est infinie, le rapport est nul (1). » Pourquoi donc une telle philosophie est-elle jugée si sévèrement par les plus autorisés des docteurs du XVII[e] siècle, Bossuet, Fénelon, Arnauld ? pourquoi apparaît-elle comme une contradiction, comme une offense à la conscience chrétienne ? Parce que, tout en fondant sur la disproportion de l'infini et du fini la nécessité d'une faculté différente de la raison, la légitimité de la croyance religieuse, elle retourne le rapport qui partout et toujours était établi entre la raison et la foi. La notion claire, directement accessible à la raison de l'homme, c'est l'infini ; tandis que le recours à la foi religieuse concerne seulement l'affirmation de la réalité finie, la communication entre les créatures terrestres. Une semblable inversion explique que, malgré l'échange de tant de traités, de lettres et de réponses, Malebranche n'ait pu se faire entendre d'Arnauld : chacune de ses affirmations est un scandale pour l'ami de Pascal. Elle explique également qu'il n'ait pu convaincre Dortous de Mairan : que l'on apporte une limite à la compétence des mathématiques une fois qu'on en a fondé le principe en Dieu et qu'on leur a accordé de connaître l'infini de l'étendue intelligible, rien ne pouvait être plus déconcertant pour un lecteur de l'*Éthique*.

La différence du malebranchisme et du spinozisme pourra donc se définir en termes exacts, à la condition seulement qu'on se borne à considérer ces deux systèmes eux-mêmes dans leur relation réciproque, en s'affranchissant de toutes les variations de point de vue

(1) *Traité de Morale*, 2[e] partie, ch. V, § 10.

ou de terminologie qui sont liées à l'évolution de la philosophie pendant les siècles suivants. Il est légitime que l'historien de l'idéalisme anglais isole dans la doctrine de Malebranche le moment de l'idéalisme subjectif pour en montrer la portée et la fécondité (1), ou que le critique, mettant en parallèle le spinozisme et le kantisme, emploie le langage de Kant et oppose à l'idéalisme transcendantal le dogmatisme réaliste de Spinoza (2). Ce qui serait dangereux, ce serait de faire la somme telle quelle de ces solutions en les détachant du problème auquel elles se rapportent, et de conclure simplement que Spinoza est réaliste, que Malebranche est idéaliste (3); ce serait substituer aux doctrines elles-mêmes, prises dans leur simultanéité historique, l'ombre qu'elles ont projetée sur la pensée des Berkeley ou des Kant. Or, pour qui se dégage d'une illusion de perspective, dont il est facile ici de dénoncer l'origine, le rapport de Spinoza et de Malebranche s'exprime en termes exactement inverses de ceux que nos préoccupations modernes nous ont rendus familiers. Considérés comme métaphysiciens, c'est Spinoza qui est idéaliste, Malebranche qui est réaliste. Qu'on veuille bien, en effet, se reporter au XVII[e] siècle : Spinoza ne prend

(1) *L'idéalisme en Angleterre au XVIII[e] siècle*, par Georges Lyon (1888).

(2) *Kant und Spinoza*, par Friedrich Heman, de Bâle. *Kant-Studien*, t. V, p. 273, sqq.

(3) Ce serait l'objection que nous ferions au très intéressant mémoire de Pillon, consacré à la *Correspondance de Malebranche et de Mairan : Spinozisme et Malebranchisme*, si l'auteur n'était couvert précisément par les tendances critiques d'une étude qui appartient à une série intitulée : *L'Évolution de l'idéalisme au XVIII[e] siècle* (*Année philosophique*, 5[e] année, 1894, p. 85 sqq.).

nulle part en considération l'association qui s'établira plus tard de l'idéalisme et du phénoménisme ; et si Malebranche envisage l'hypothèse du phénoménisme, c'est, comme Descartes, à titre d'hypothèse toute provisoire, valable seulement pour l'homme dépourvu de révélation, dans un système d'athéisme qui lui fait horreur. Pour Spinoza et pour Malebranche, l'idéalisme entendu au sens positif est l'idéalisme mathématique, qui permet d'affirmer la réalité de l'étendue infinie, la réalité même de Dieu. Le problème de l'idéalisme, qui se posera plus tard pour l'homme, se pose encore, du moins dans le spinozisme et dans le malebranchisme, uniquement pour Dieu ; car l'univers des créatures, l'homme en particulier, se définit uniquement par sa participation à Dieu : le *Deus quatenus* de l'*Éthique* devient dans les *Entretiens sur la Métaphysique* « la substance de Dieu, en tant que représentative des corps, et participable par eux avec les limitations ou les imperfections qui leur conviennent (1) ».

Or les idées qui sont en Dieu, idées qui sont, de l'aveu commun de Spinoza et de Malebranche, adéquates en l'homme, correspondent-elles immédiatement à ce qui existe ? l'ordre des essences suffit-il à engendrer l'ordre des existences ? y a-t-il passage immédiat, identité de nature, entre l'idée et l'être, continuité enfin entre l'infini et le fini, Dieu et l'homme ? Répondre affirmativement, c'est professer l'idéalisme absolu, et Spinoza répond affirmativement. Répondre négativement, c'est placer entre l'essence et l'existence, entre

(1) *Entretiens*, VIII, 8.

l'idée et l'être, une barrière opaque et indestructible, l' « autre que le même », la matière différente de l'esprit ; c'est reconnaître l'irréductibilité du réel à la déduction idéaliste, c'est professer le réalisme. Et Malebranche répond négativement ; tout son système est construit pour justifier la réponse négative, pour opposer à l'unité de la nature divine qui entraînerait une production nécessaire et éternelle de l'univers, l'hétérogénéité en Dieu de la sagesse et de la volonté : « La volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être qui se suffit pleinement à lui-même. Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté. » (*Ibid.* VI, 5.) Dès lors nous ne pouvons pas rattacher à un système de déductions logiques l'acte absolument libre, absolument arbitraire, de Dieu ; « S'il voit dans sa sagesse les idées incorruptibles, il voit dans ses volontés toutes les choses corruptibles, puisqu'il n'arrive rien qu'il ne fasse (1). » Le monisme idéaliste est donc l'erreur par excellence. Du point de vue de la vérité nous pouvons dire sans doute qu' « il n'y a pas de deux sortes d'étendue (2) », et sur ce point Malebranche reconnaît expressément qu'il est d'accord avec Spinoza (3) : l'étendue intelligible est l'essence de l'étendue matérielle. Mais il est absurde de conclure

(1) *Conversations*, III.

(2) *Entretiens*, II, 12.

(3) « Il ne prouve que cette vérité, que l'idée d'une étendue infinie est présente à l'esprit, en sorte que l'esprit ne peut l'épuiser, et cette vérité encore, qu'il n'y a point deux sortes d'idées d'étendues ; mais il confond l'idée de l'étendue avec le monde. » (*Lettre à Mairan* du 12 juin 1714 *apud* Cousin, p. 312.)

de la vérité à la réalité : « Tu dois, dit Jésus dans les *Méditations*, distinguer deux espèces d'étendues, l'une intelligible, l'autre matérielle : L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire ; c'est l'immensité de l'être divin, en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense ; c'est en un mot l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles... L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé, et bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence... Le misérable Spinosa a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il point tombé ! » (IX, 9-13.)

Rien de plus sincère que l'indignation de Malebranche. Dans la conception toute statique où il se place et où inconsciemment il place Spinoza, l'homme est incapable de rien faire par soi ; il n'agit pas, il est agi. Comment expliquer la différence des attitudes et des valeurs, qui se manifestent dans cet être tout passif, sinon par la diversité radicale qui est en Dieu même ? l'homme, participant toujours à l'essence divine, y participe tantôt par la raison et tantôt par les sens, parce que de la substance divine c'est tantôt la sagesse qui est participable et tantôt la volonté. Que l'on suppose, au contraire, la volonté de Dieu homogène à l'entendement, tout est mis sur le même plan, en l'homme comme en Dieu : les lois qui régissent l'union de l'âme et du corps sont identifiées aux rapports des figures dans l'espace, le sentiment obscur de la conscience à la notion claire de l'être pensant ; l'essence divine ne se distingue plus

enfin de l'étendue matérielle, de la multiplicité des corps vils et méprisables qu'elle peut contenir : « Cet impie de nos jours qui faisait son Dieu de l'univers, n'en avait point, c'était un véritable athée (1). »

De ce point de vue statique apparaît alors une infinité de contradictions. Si l'on « confond Dieu ou la souveraine Raison qui renferme les idées qui éclairent nos esprits, avec l'ouvrage que ces idées représentent (2) », si l'on croit que « l'Être infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est..., quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère ! Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé, ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est : car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité ? un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications ; un Dieu se punissant, ou se vengeant de soi-même ; en un mot, un être infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres de l'univers : quelle notion plus remplie de contradictions visibles (3) » !

Cette réfutation du spinozisme a fait fortune : Bayle l'a reprise dans l'article *Spinosa* de son Dictionnaire et l'a tournée en parodie : « Ainsi dans le système de Spinosa, tous ceux qui disent : Les Allemands ont tué 1.000 Turcs, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent : Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en 1.000 Turcs ; et ainsi toutes les phrases

(1) *Entretiens*, VIII, 8.
(2) Lettre du 29 sept. 1713, *apud* Cousin, *op. cit.*, p. 272.
(3) *Entretiens*, IX, 2.

par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci : Dieu se hait lui-même ; il se demande des grâces à lui-même, et il se les refuse : il se persécute, il se tue, il se mange, il s'envoie sur l'échafaud, etc. (1). » Pour les philosophes du XVIII[e] siècle, qui ne l'ont guère entrevu qu'à travers Bayle, exposer ou réfuter le spinozisme, c'est tout un.

Assurément il n'est pas absurde de penser que le spinozisme soit une perpétuelle contradiction dans les termes. Seulement, au point de vue strictement historique, cette manière de procéder soulève une difficulté, c'est que Spinoza se trouve avoir désavoué en termes formels l'interprétation qui en est le postulat : « Attamen quod quidam putant, Tractatum theologico-politicum eo niti, quod Deus et Natura (per quam massam quamdam, sive materiam corpoream intelligunt) unum et idem sint, tota errant via (2). » Historiquement, il est possible de soutenir que l'absurdité est simplement la conséquence de la transposition inconsciente que Malebranche le premier a fait subir au spinozisme, et rien ne serait plus propre à mettre en lumière l'originalité de Spinoza, à livrer le secret de son génie, que de mettre sa doctrine authentique en regard de cette transposition.

Le panthéisme spinoziste est tout entier dans la proposition suivante : Quel que soit le mode d'existence de l'homme, quel que soit le degré de la connaissance où

(1) Cf. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, II part., ch. III § 42, *Réfutation du spinosisme*, et *Lettre* du 3 juin 1713.

(2) Lettre LXXIII (21) à Oldenburg. — II, 239.

il soit parvenu, son essence s'explique par l'essence de Dieu ; Dieu est l'unique sujet, et la formule qui définit l'homme est *Deus quatenus*. Quand la connaissance est adéquate, c'est que l'idée est adéquate en Dieu, en tant qu'il constitue l'âme humaine ; mais quand la connaissance est inadéquate, c'est qu'elle est inadéquate en Dieu, envisagé sous le même rapport. Par exemple : « la connaissance de la durée de notre propre âme est seulement inadéquate en Dieu, en tant qu'il est considéré comme constituant la nature de l'âme humaine, c'est-à-dire que cette connaissance est dans notre âme seulement inadéquate (1) ». Mais il est clair que cette variation de rapport comporte deux interprétations opposées, et il faut choisir. Si on commence par supposer que l'homme est constitué, fixé, avec sa nature réelle, qu'il est dépourvu de toute spontanéité intérieure, de toute autonomie spirituelle, qu'il reçoit passivement les images des sens et les idées de la raison, il faudra bien que les différents aspects de sa vie intellectuelle s'expliquent par des propriétés différentes que l'analyse discerne en Dieu et qui en font autant de dieux différents. *Deus quatenus homo* signifie Dieu en tant qu'imbécile et Dieu en tant que sage, Dieu en tant que menteur et Dieu en tant que véridique, Dieu en tant qu'Allemand et Dieu en tant que Turc. Au contraire, qu'on se place au point de vue du monothéisme rigoureux où Spinoza se trouvait naturellement placé, autant par le souvenir de son éducation juive que par la méditation du cartésianisme : Spinoza rejette toutes les traces du poly-

(1) *Eth.*, II, 30, Dem., I, 103.

théisme antique qui, par l'intermédiaire des spéculations gnostiques, se sont introduites dans le dogme chrétien; la volonté de Dieu n'est point une réalité distincte de son intelligence; la création des existences n'est point un acte matériellement différent de la conception des essences; Dieu ne peut se mouvoir dans le temps; il est immuable et un, il est, en un mot, le terme constant par excellence. Ce qui varie dans le rapport qu'exprime la formule *Deus quatenus homo*, ce ne peut pas être le premier terme, c'est le second. Le principe de la multiplicité spatiale, de la succession à travers la durée, que Malebranche plaçait dans l'efficace et dans l'arbitraire de Dieu, se trouvera donc dans l'homme même, dans les façons imparfaites dont il se représente sa propre participation à Dieu. Tandis que dans la région de l'idée adéquate, qui est en l'homme ce qu'elle est en Dieu, *quatenus* signifie identité, dans le région de l'idée inadéquate *quatenus* marque une disproportion entre l'homme et Dieu. Or, en toute évidence, cette disproportion affecte l'homme seul, et non la nature immuable de Dieu.

Il appartiendra donc à l'homme de faire disparaître cette disproportion. Aucune barrière effective ne se dresse entre l'imagination et l'intelligence; car l'idée de limite est toute négative, et avec la limite s'évanouit l'illusion de l'individualité. Ignorer, c'est isoler; comprendre, c'est réunir. Il suffit donc à l'homme de laisser se développer les forces de son intellect pour que l'univers change de caractère à ses propres yeux, pour qu'à la multiplicité extensive des parties se substitue l'unité intensive du tout. Or cette transformation de

l'univers pour l'homme, c'est aussi, dans le spinozisme, la transformation de l'homme lui-même. Puisque l'âme est l'idée du corps, l'âme qui a saisi la connexité du corps particulier et de l'univers total, qui a fondé son corps particulier dans l'univers total, devient idée de l'étendue, compréhension du tout, intuition de l'unité divine.

La source du malentendu qui sépare Malebranche de Spinoza apparaît ici clairement ; elle est dans l'interprétation de la géométrie cartésienne, qui leur fournit à l'un et à l'autre le type et l'exemplaire de l'intelligibilité. Malebranche envisage la géométrie analytique uniquement dans son rapport à son objet, à l'espace. D'une part, la représentation sensible de l'espace suppose la réalité de l'idée qui est sans partie, sans étendue, qui est un rapport comme l'équation du cercle et qui est l'archétype d'une infinité de figures particulières ; d'autre part, la réalité de l'étendue intelligible suppose la réalité du Dieu infiniment infini, par opposition à la finitude de l'homme. La clarté de la géométrie qui conduit l'homme à Dieu, contraste avec l'obscurité de la psychologie qui l'avertit de son infirmité, de sa déchéance. Mais pour Spinoza le progrès dans l'ordre de la réalité se double d'un progrès dans l'ordre de l'idéalité ; l'intellectualisation de l'étendue implique l'intellectualisation de l'âme qui est l'idée de l'étendue ; il y a comme une psychologie analytique correspondant à la géométrie analytique : à la transformation de l'objet matériel en essence intelligible est nécessairement parallèle la transformation de la conscience empirique en conscience intellectuelle. C'est

pourquoi cette connaissance claire de l'âme, que Dieu, selon Malebranche, a refusée à l'homme, parce qu'elle l'aurait dès cette vie détaché du corps, et fait participer à la nature toute spirituelle des créatures angéliques (1), l'homme, selon Spinoza, peut y prétendre dans son existence actuelle, et dans cette existence même il a l'expérience de la béatitude et de l'éternité.

Il est donc permis de conclure qu'en laissant échapper cette évolution dialectique qui est le cœur de l'idéalisme mathématique, Malebranche a laissé échapper l'originalité historique du spinozisme. Trompé par la forme générale de l'*Éthique*, et en dépit de la série de postulats expressément formulés au début de la seconde partie, il a cherché le passage direct de la première partie à la seconde, alors que la clé du spinozisme est le progrès de la seconde à la cinquième, et le retour de la cinquième à la première. Dès lors il était inévitable que le problème résolu dans l'homme par la succession des trois genres de connaissance, Malebranche le transportât en Dieu, qu'il demandât au Dieu de Spinoza de justifier par la perfection absolue de son essence, non seulement l'univers tel que le conçoit l'intuition rationnelle — l'unité du tout —

(1) « Si tu avais une idée claire de toi-même, dit le Verbe éternel dans les *Méditations chrétiennes* (IX, 21), si tu voyais en moi cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et tant de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs... Absorbé dans la contemplation de ton Etre, plein de toi-même, de ta grandeur, de la noblesse, de la beauté, tu ne pourrais plus penser à autre chose. Mais, mon fils, Dieu ne t'a pas fait pour ne penser qu'à toi. Il t'a fait pour lui. » Cf., l'Orientation du Rationalisme, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1920, p. 314.

mais l'univers tel que se le figure l'imagination — la multiplicité des parties. Or, en fait, il est impossible que le Dieu de Spinoza conçoive ces deux univers et les pose comme également réels. Dieu connaît l'univers dans sa totalité, puisqu'il est l'unité de cette totalité — plus exactement encore il est au-dessus de toute catégorie qui poserait la totalité comme corrélative à la notion de partie ou l'unité comme corrélative à la multiplicité — tandis que l'univers matériel et fini n'est qu'une apparence née de l'imagination humaine et de ses auxiliaires : le nombre, le temps, l'espace divisible. Dès lors, avec le problème de la justification de la création, disparaît le problème de la justification du Créateur, tel que la philosophie traditionnelle le posait, et disparaissent aussi les notions anthropomorphiques de beauté et de finalité auxquelles Malebranche, puis Leibniz, feront appel pour le résoudre. Il n'y a plus à expliquer comment le parfait est devenu imparfait ; car il n'y a pas, dans la réalité absolue, devant Dieu, un individu qui dit *oui* et un individu qui dit *non*, un Allemand qui hait un Turc, et un Turc qui tue un Allemand ; car il n'y a pas d'un côté la vérité, de l'autre, l'erreur ; d'un côté l'amour, et de l'autre côté la haine. L'erreur et la haine se sont évanouies avec l'illusion individualiste dont elles sont nées. Dans le spinozisme, l'homme n'est capable de poser le problème de la relation à Dieu qu'après s'être élevé à la science adéquate de l'univers total, à la conscience éternelle de l'intelligence universelle. Le passage de Dieu à l'homme, ce sera donc toujours le passage de la vérité à la vérité, de l'amour à l'amour,

du même au même. Et le jugement définitif de Malebranche sur le Spinoza vrai, qu'il n'a point connu, ce serait peut-être celui que l'on tirerait de ce passage des *Conversations chrétiennes :* « Que ceux donc qui ne sentent point en eux de concupiscence et dont le corps est entièrement soumis à l'esprit, se servent de votre remède ; il est bon pour eux ; ils sont justes par eux-mêmes, ils descendent en ligne droite des Préadamites (VIII). »

CHAPITRE XII

FÉNELON

Dans le *Traité de l'Existence de Dieu* (III, § 42), Fénelon réfute le spinozisme en ces termes : « S'il y a identité réelle entre les parties et le tout, il faut dire ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes et tous les défauts qui sont dans les parties; donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait ; et il renferme en soi d'infinies contradictions par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. » De quoi il s'autorise pour reproduire, sur un autre ton, les plaisanteries du *Dictionnaire* de Bayle : « Je vous avoue, écrit-il le 5 juin 1713, que le système de Spinosa ne me paraît point difficile à renverser. Dès qu'on l'entame par quelque endroit, on rompt toute sa prétendue chaîne. Selon ce philosophe, deux hommes dont l'un dit oui et l'autre non, dont l'un se trompe et l'autre croit la vérité, dont l'un est scélérat et l'autre vertueux, ne sont qu'un même être indivisible. C'est ce que je défie tout homme sensé de croire jamais sérieusement dans

la pratique. La secte des spinosistes est donc une secte de menteurs, et non de philosophes (1). »

Pourtant, la distinction que Fénelon croit opposer au spinozisme est celle même que l'*Éthique* établit entre le composé infini, pur assemblage des parties, « multiplication extensive de l'être (2) », par quoi l'imagination se représente l'étendue, et d'autre part l'attribut intellectuel qui exprime l'essence de Dieu, « infini intensif » qui, pour Spinoza comme pour Fénelon, est « un infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification, en un mot un infini qui soit un, et qui soit toujours le même (3) ». Aussi lorsque, dans ses *Lettres sur la Religion*, Fénelon s'efforce d'expliquer la nature de l'infini, et de rectifier les *Méditations* de Descartes par l'inspiration de saint Augustin, il semble qu'il ne fasse que traduire et commenter la définition spinoziste de Dieu : « Je ne saurais, écrit-il, concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire que l'être infiniment parfait, ou infini en tout genre. Tout infini qui ne serait infini qu'en un genre ne serait point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou une espèce, dit manifestement une borne, et l'exclusion de toute réalité ultérieure, ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini, que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans

(1) *Lettres sur la Religion*, V, sur l'Existence de Dieu.

(2) Fénelon, *Lettres sur la Religion. Extrait d'une Lettre au P. Lami, Bénédictin, sur la Réfutation de Spinosa.* A rapprocher de Spinoza, *Eth.*, I, 15 — I, 52, et Lettre XII (29) à L. Meyer — II, 42.

(3) *Traité de l'Existence de Dieu*, II, 3, § 57.

l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre, et infiniment simple (1). »

Une semblable notion de l'être infini est une notion rationnelle qui a son origine dans la philosophie, sans recours à la révélation ; par suite, entre l'homme et Dieu elle trace cette voie de continuité, elle implique ce rapport d'immédiate intériorité, dont Spinoza faisait la condition de la vie religieuse. La signification propre de la mystique de Fénelon est qu'elle tente d'établir cette continuité, de concevoir cette intériorité toute spirituelle, en demeurant fidèle à la tradition de l'Église, à l'autorité du catholicisme. C'est pourquoi, condamnée par la décision de Rome, désavouée avec simplicité par son auteur, elle n'en subsiste pas moins comme un moment essentiel dans l'histoire de la pensée au XVIIe siècle.

Selon l'*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, la contemplation passive n'est nullement un miracle ; elle s'éclaire, et elle se justifie, à la lumière purement intellectuelle de la philosophie : « Il est vrai que plusieurs mystiques ont supposé que cette contemplation était miraculeuse, parce qu'on y contemple une vérité qui n'a point passé par les sens et par l'imagination. Il est vrai aussi que ces mystiques ont reconnu un fonds de l'âme qui opérait dans cette contemplation sans aucune opération distincte des puissances. Mais ces deux choses ne sont venues que de la philosophie de l'école, dont ces mystiques étaient prévenus. Tout ce grand mystère s'évanouit dès qu'on

(1) *Lettres sur la Religion*, IV, Sur l'idée de l'infini, etc., *Cf. Eth.*, I, déf. VI — I, 39.

suppose avec saint Augustin que nous avons sans miracle des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens, et quand on suppose d'un autre côté que le fonds de l'âme n'est point réellement distingué de ses puissances. Alors toute la contemplation passive se réduit à quelque chose de très simple et qui n'a rien de miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles et si uniformes qu'ils ne paraissent plus faire qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paraissent plus faire aucun acte, mais un repos de pure union. C'est ce qui fait que saint François de Sales ne veut pas qu'on l'appelle union, de peur d'exprimer un mouvement ou action pour s'unir, mais une simple et pure unité (1). » Manifestement saint Augustin est cité ici comme le représentant le plus autorisé dans l'Église de la philosophie intellectualiste qui procède de Platon et que Descartes avait renouvelée. Le dessein de Fénelon est de purifier à la flamme du rationalisme cartésien la spiritualité de la vie intérieure, et c'est le dessein même de la cinquième partie de l'*Éthique*. Dans ses *Considérations* de 1702 *sur la Doctrine d'un Esprit universel unique*, Leibniz note cette parenté du spinozisme et du quiétisme : « Spinosa, qui n'admet qu'une seule substance, ne s'éloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique, et même les nouveaux cartésiens, qui prétendent que Dieu seul agit, l'établissent quasi sans y penser. Il y a de l'apparence que Molinos et quelques autres nouveaux quiétistes, entre autres un certain auteur qui se

(1) XXIX, *vrai*, — Ed. 1697, p. 200-202.

nomme Johannes Angelus Silesius, qui a écrit avant Molinos, et dont on a réimprimé quelques ouvrages depuis peu, et même Weigelius avant eux, ont donné dans cette opinion du Sabbat ou repos des âmes en Dieu. C'est pourquoi ils ont cru que la cessation des fonctions particulières était le plus haut état de la perfection (1). »

Mais entre l'archevêque de Cambrai et le philosophe ἀποσυνάγωγος il est naturel que la communauté du point de départ ne serve qu'à mieux marquer le contraste de la doctrine définitive.

Le trait le plus apparent de l'*Explication des Maximes des Saints*, c'est la disproportion entre l'aspiration mystique vers l'amour pur, vers le repos et comme la fusion de l'âme en Dieu, et l'incertitude perpétuelle, l'inquiétude de soi, que trahit chaque article du livre avec sa division régulière en deux paragraphes : l'un, plaidoyer pour l'innocence et la foi des « vrais mystiques » ; l'autre, réquisitoire contre le scandale et le sacrilège des « faux mystiques ». L'éloquence de Fénelon semble s'épuiser à écarter un danger qui à tout instant semble renaître ; elle se sent menacée dans sa victoire et par sa victoire même : « L'illusion a toujours suivi de près les voies les plus parfaites (2). »

Et en effet, comment l'affirmation de la « simple et pure unité » pourrait-elle ne pas heurter le point vital du christianisme : la nécessité de Jésus médiateur ? Faudra-t-il reconnaître que « les âmes contemplatives n'ont plus besoin de voir distinctement l'humanité de

(1) *Œuvres philosophiques*, éd. Gerhardt, t. VI, p. 530.
(2) *Explication*, Avertissement.

Jésus, qui n'est que la voie, parce qu'elles sont arrivées au terme (1) » ? Ou, si l'on recule devant cette conséquence — qui pour tout catholique est manifestement un blasphème — faudra-t-il renoncer au rêve d'une doctrine qui « passe au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, c'est-à-dire compréhensible et limité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement intellectuelle de l'être qui est sans bornes et sans restrictions (2) » ? A cette alternative Fénelon échappe, en rejetant l'union avec Jésus hors de la sphère de la conscience et de la certitude réfléchie : « Les âmes contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différents ; mais elles ne sont jamais privées pour toujours en cette vie de la vue simple et directe de Jésus-Christ (3). »

L'unité de l'homme et de Dieu exige le sacrifice de l'unité dans l'homme lui-même. D'un côté, si l'homme se replie sur sa propre conscience pour s'assurer de la réalité de son expérience, il y trouvera « le goût sensible du bien, la ferveur constante et affectueuse, les actes empressés et intéressés des vertus, la certitude qui vient après coup et par réflexion intéressée pour se rendre à soi-même un témoignage constant de sa fidélité (4) » — et c'est précisément ce qu'il faut perdre pour se rendre capable de « ces actes directs qui échappent aux réflexions de l'âme, mais qui sont très réels

(1) *Explication*, XXVIII, *faux*, p. 197.
(2) *Ibid.*, XXVII, *vrai*, p. 186.
(3) *Ibid.*, XXVIII, *vrai*, p. 194.
(4) *Ibid.*, IX, *vrai*, p. 82.

et qui conservent en elle toutes les vertus sans tache », qui « sont l'opération que saint François de Sales a nommée la pointe de l'esprit ou la cime de l'âme (1) ». A mesure donc que l'homme s'élèvera vers Dieu, il arrivera que Dieu lui sera moins sensible : « J'avoue qu'il faut suivre ce que Dieu met au cœur ; mais il faut observer deux choses : l'une est que l'attrait de Dieu qui incline le cœur ne se trouve point par les réflexions délicates et inquiètes de l'amour-propre ; l'autre, qu'il ne se trouve point aussi par des mouvements si marqués, qu'ils portent avec eux la certitude qu'ils sont divins. Cette certitude réfléchie, dont on se rendrait compte à soi-même, et sur laquelle on se reposerait, détruirait l'acte de foi, rendrait toute mort impossible et imaginaire, changeant l'abandon et la nudité en possession et en propriété sans bornes (2). » Au terme même la rupture est entière : « Il se fait dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure ; en ce que les sens et l'imagination n'ont aucune part à la paix et aux communications et grâces, que Dieu fait assez souvent à l'entendement et à la volonté d'une manière simple et directe qui échappe à toute réflexion (3). » La dualité de l'homme est alors la dualité de Jésus même : « C'est ainsi que Jésus-Christ notre parfait modèle a été bien heureux sur la Croix,

(1) *Explication*. Cf. XXI, *vrai*, p. 156 : « des actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer ».

(2) *Lettres spirituelles*, 168, *apud Correspondance*, t. VI, 1827, p. 155.

(3) *Expl.*, XIV, *vrai*, p. 121-122.

en sorte qu'il jouissait par la partie supérieure de la gloire céleste, pendant qu'il était actuellement par l'inférieure l'homme des douleurs avec une impression sensible de délaissement de son Père. La partie inférieure ne communiquait à la supérieure ni son trouble involontaire, ni ses défaillances sensibles. La supérieure ne communiquait à l'inférieure ni sa paix, ni sa béatitude. » (*Ibid.*)

Tandis que Fénelon retient de la philosophie cartésienne les thèses que son auteur n'avait pas ramenées à la forme de la science nouvelle, c'est-à-dire la séparation radicale entre la substance de l'âme et la substance du corps, la dualité de contenu entre l'entendement et la sensibilité, Spinoza, interprétant Descartes à la lumière de l'analyse, substitue à la description psychologique, qui demeure encore imaginative, la démonstration mathématique qui est, suivant les expressions mêmes du XVIIe siècle, tout intellectuelle et toute spirituelle. Dès lors, loin d'être une substance irréductible à la substance pensante, un poids mort que l'âme s'épuise à rejeter et qui finalement l'écrase, le corps devient le pivot de la dialectique, assurant à l'homme l'expérience effective et profonde de la béatitude. L'éternité n'est pas le privilège de l'âme ; l'âme n'est éternelle que dans la mesure où elle est l'idée d'un corps éternel (1).

La science du corps est la géométrie. Une proposi-

(1) *Eth.*, V, 33 sch. — I, 268 : « Est, uti diximus, hæc idea, quæ Corporis essentiam sub specie æternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario æternus est. »

tion géométrique est tour à tour, — ou une vérité particulière, obtenue par la remarque fortuite de quelques résultats, et transmise par la tradition ; — ou bien, suivant la méthode synthétique d'Euclide, la conclusion laborieuse d'une démonstration appuyée sur l'intuition de la figure ; — ou enfin, suivant la méthode analytique de Descartes, une proportion purement intellectuelle entre quantités définies par la loi de leur formation. Le corps sera donc successivement trois choses : au plus bas degré de connaissance, pour l'imagination, un individu indépendant de tout autre individu, une substance ; — du point de vue de la science abstraite, un cas particulier de la loi qui régit en général les relations du mouvement ; — enfin dans sa réalité fondamentale une « essence particulière affirmative », essence intelligible qui est liée au système total des essences intelligibles, et qui ainsi dérive immédiatement de l'essence divine.

Dès lors, puisque l'homme, participant par le fait même qu'il existe, à la racine éternelle de toute fécondité, à l'essence génératrice de l'existence, trouve directement en lui le sentiment et l'expérience de l'éternité, c'est successivement à ces trois conceptions du corps qu'il essaie de suspendre son éternité. De là, les illusions et les confusions des théologies et des philosophies qui ont précédé l'intelligence de la mathématique vraie ; de là aussi la solution qui les éclaire et les dissipe. Tant que le corps n'est considéré que suivant les deux premiers genres de connaissance — le raisonnement lui-même étant interprété en extension, et non en compréhension — il faut que le corps soit ou

un individu dans une classe, ou le genre qui définit la classe. Le corps sera-t-il donc immortel, à titre de réalité individuelle, comme dans le mythe de la résurrection ? — mais la matière du corps est en voie de transformation perpétuelle, et chaque fois que se modifie la proportion correspondant à l'agencement des cellules organiques, un individu nouveau surgit ; les traces des mouvements anciens sont effacées dans le cerveau, c'est une mémoire nouvelle qui naît; et une nouvelle imagination. Le corps sera-t-il éternel, à titre d'idée générale, de corporéité, comme dans le réalisme scolastique ? — mais l'idée générale est une résultante provoquée par une sorte de neutralisation réciproque des images particulières ; c'est le confus et le vide, qui n'est en dehors du temps que parce qu'il est d'abord en dehors de toute réalité. Il reste que l'alternative de l'immortalité individuelle et de l'éternité impersonnelle, où se divisent et se perdent au moyen âge les commentateurs d'Aristote, disparaisse avec le postulat biologique d'Aristote. A la logique de l'extension la mathématique moderne substitue la logique de la compréhension. Une fonction algébrique n'est pas une quantité déterminée ni une image composite extraite d'expériences multiples; c'est une vérité qui, tout en régissant une infinité de cas particuliers, est pourtant une vérité singulière; elle a son fondement dans son intelligibilité intrinsèque — c'est-à-dire, pour Spinoza, dans la raison qui la relie du dedans à la théorie entière de la mathématique. Ainsi, la propriété qu'ont deux sécantes se rencontrant dans un cercle de former sur leurs segments respectifs des

rectangles équivalents se démontre, non à l'aide de la représentation générique de la sécante, ou par la mesure des sécantes effectivement tracées sur le papier, mais en considérant l'essence de la sécante qui est la connexion avec le cercle. Or, cette essence demeure la même, que par ailleurs il y ait des sécantes réellement tracées dans le cercle ou qu'il n'y en ait pas, comme l'essence de l'homme demeure la même, indépendamment des hommes qui existent ou qui n'existent pas dans l'espace et dans le temps. Tout imparfait qu'il est nécessairement, cet exemple, nous l'avons vu, est, suivant Spinoza, ce qui est le plus près d'éclairer la « chose unique » : le corps subsistant éternellement en acte, dans la réalité qui le fait « tel ou tel (1) », sans pourtant se confondre avec l'individu qui est dans l'espace et dans le temps, avec l'individu qui fait nombre, car le nombre, l'espace, le temps sont des abstractions, des auxiliaires de l'imagination (2). L'actualité éternelle du corps est d'être contenue en Dieu, non comme une partie distincte d'une autre partie, mais comme une partie immédiatement fondée sur le tout. Le corps est éternel en tant qu'il participe à l'éternité de Dieu, comme la conséquence d'une démonstration participe à la vérité du principe.

L'éternité de l'âme n'est pas autre que l'éternité du corps. L'âme, étant l'idée du corps, ne saurait être une

(1) *Eth*, V, 22 — I, 266 : *In Deo tamen datur necessario idea quæ hujus et illius Corporis humani essentiam sub æternitatis specie exprimit.*

(2) Lettre XII (29) à L Meyer — II, 43 : « Ex quibus clare videre est, Mensuram, Tempus, et Numerum nihil esse præter cogitandi, seu potius imaginandi, modos. »

substance immuable liée pour un temps à la substance étrangère de l'organisme, ni le substrat de facultés qui ne sont par rapport à elle que des accidents ; elle est une activité capable de progrès, et se transformant tout entière par ce progrès. Mais ce progrès à son tour ne peut plus être l'effort chimérique pour se séparer du corps; il consistera tout au contraire à comprendre la raison éternelle qui fonde la vie du corps, en l'appuyant à l'univers tout entier, à concentrer cette nécessité que le raisonnement scientifique étendait encore à travers la multiplicité des causes et des effets pour la ramener tout entière à la raison primitive, à l'unité radicale, qui est Dieu (1). Quand l'âme aperçoit que le corps, dans la réalité même qui le fait tel ou tel, implique l'univers, et par l'univers qu'il implique Dieu, elle est idée d'un corps éternel, c'est-à-dire qu'elle est âme éternelle.

Les problèmes posés par la mystique, comporteront dès lors une solution positive et directe. Tant que l'âme imaginait le corps comme une substance individuelle, et s'imaginait elle-même comme une autre substance individuelle, la sphère de la conscience apparaissait restreinte à l'expérience particulière; l'intuition immédiate ne pouvait être, en effet, que l'observation sensible du devenir psychologique, et l'homme était incapable de détacher de ces données temporelles, à base spatiale, son rêve d'unité ou d'éternité. Mais à l'idée ina-

(1) *Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines, ad Dei ideam referantur. Eth.*, V, 14 — I, 261 ; cf. *Int. Em.* — I, 30.

déquate du corps correspond seulement, pour Spinoza, une conscience inadéquate de l'âme; la science d'intuition, celle qui a pour organes les yeux de l'âme, c'est-à-dire les démonstrations (1), donne à l'âme, avec la conscience du corps éternel, la conscience de son essence éternelle, et, résolvant cette essence dans le système total des essences qui en est la raison primitive, elle implique dans cette conscience intellectuelle de soi la conscience de Dieu. Le sage ne cherche donc pas à perdre tout contact avec le corps, à s'échapper de sa prison, pour se perdre dans l'inconscience et dans la mort mystique; mais, en approfondissant la notion même de son être corporel, il devient par une nécessité éternelle conscient de lui-même et de Dieu : *sui et Dei et rerum æterna quadam necessitate conscius.*

De la conscience éternelle qui unit l'homme et Dieu dans une même intelligence naît une joie éternelle, et de la joie éternelle un amour éternel (2). Et ainsi, à s'en tenir du moins à la lettre de leurs doctrines respectives, il semblerait que l'aspiration mystique à dépasser l'union avec Dieu pour atteindre l'unité même de Dieu, fût plutôt satisfaite par Spinoza que par Fénelon.

C'est que Fénelon, qui a nettement aperçu l'incompatibilité de la scolastique et de la mystique, s'est soumis pourtant à la tradition de la métaphysique vulgaire pour qui tout individu est une substance. Dès

(1) « Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes. » *Eth.*, V, 23 sch. — I, 267.

(2) *Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur est æternus. Eth.*, V, 33 — I, 271.

lors, au moment même où l'homme voudrait ne faire qu'un être avec Dieu, il demeure un sujet différent de Dieu ; il ne sait où se prendre pour rendre effective l'unité qu'il a conçue ; il tente de se « désapproprier », de se renoncer, de se perdre, de se haïr, comme si à force de se séparer de lui-même il pouvait rejoindre Dieu. L'amour désintéressé rêve de supprimer la relation tout extérieure que l'amour d'imagination établit entre une personne et une autre personne ; en fait il en renverse seulement les termes. « S'il y avait un peu plus, disait saint François de Sales, du bon plaisir de Dieu en enfer, les Saints quitteraient le paradis pour y aller (1). » De cette parole Fénelon tire la devise du vrai mystique : « On l'aimerait autant [*Dieu*] quand même, par supposition impossible, il devrait ignorer qu'on l'aime, ou qu'il voudrait rendre éternellement malheureux ceux qui l'auraient aimé (2). » Le combat douloureux que l'être aimant livre contre lui-même afin d'apaiser la jalousie qu'il suppose dans l'être aimé (3), le sacrifice qu'il impose à son égoïsme pour s'assurer de la pureté de son amour, accentuent en réalité la dualité des êtres, que le mysticisme avait pour objet de surmonter. Même dans la « vie contemplative ou unitive », même dans ce dernier état, dit Fénelon, « on ne perd jamais ni la crainte filiale ni l'espérance des enfants de Dieu, quoiqu'on perde tout

(1) *Explication*, 1697 ; V, *vrai*, p. 54.

(2) *Expl.* Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu, p. 11. Cf. *Expl.* II, *vrai*, 27.

(3) *Expl.* VIII, *vrai* p. 73 : « Dieu jaloux veut purifier l'amour en ne lui faisant voir aucune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre même éternel. »

motif intéressé de crainte et d'espérance. La crainte se perfectionne en se purifiant, elle devient une délicatesse de l'amour et une révérence filiale qui est paisible (1). » Il ne restera donc à l'homme qu'une ressource pour échapper à la prise des sentiments purement humains, ce sera de se réfugier dans l'insensibilité. L'indifférence est liée à l'inconscience ; l'effort final de Fénelon sera de tourner l'indifférence, comme l'inconscience, en une réalité positive : « Comme l'indifférence est l'amour même, c'est un principe très réel et très positif... Ce n'est point une indolence stupide, une inaction intérieure, une non volonté, une suspension générale, un équilibre perpétuel de l'âme. Au contraire, c'est une détermination positive et constante de vouloir et de ne vouloir rien, comme parle le cardinal de Bona. On ne veut rien pour soi, mais on veut tout pour Dieu (2). »

Mais, s'il n'y a point de personne posée comme le substrat extérieur de la pensée, s'il n'y a point de division matérielle entre les facultés de l'homme, alors l'idée adéquate est capable de constituer le contenu total de l'âme, de telle sorte que la conscience et l'amour soient les conséquences immédiates et comme les propriétés intérieures de l'idée. L'amour intellectuel, que Spinoza décrit, ne va point de l'homme à Dieu, comme d'un être à un être ; il est la vie profonde d'une idée qui est unité interne. L'idée de Dieu est dans la pensée de l'homme comme son principe intelligible. L'homme qui pense connaît Dieu comme la raison de

(1) *Expl.* II, *vrai*, p. 24.
(2) *Expl.* V, *vrai*, p. 51.

sa propre pensée ; il ne peut pas distinguer entre aimer sa pensée qui est lui, et aimer Dieu qui est sa pensée. On ne saurait donc concevoir le discernement de personne qui aime et de personne qui est aimée, de mouvement d'un centre vers un autre, ni d'inversion de ce mouvement. Toute vérité fait partie d'un système unique qui est constitué par l'idée de l'être infiniment infini ; tout amour véritable a, non seulement un objet unique, mais un sujet unique : Dieu. « L'amour de Dieu envers les hommes, et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu, sont une seule et même chose (1). »

Une telle conclusion, dans un ouvrage qui semblait s'inspirer de l'esprit scientifique jusqu'à reproduire la forme de l'exposition géométrique, était faite pour déconcerter les commentateurs. Aussi ont-ils cherché à dissocier l'inspiration de l'*Éthique* en deux courants de direction contraire dont la rencontre ne s'expliquerait bien que par les circonstances fortuites de la vie de Spinoza. L'adhésion consciente au rationalisme cartésien est un second état de sa pensée ; il faut par delà dégager l'influence plus profonde de l'éducation juive. Le mysticisme juif, en particulier, aboutit aux *Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu qui furent à la Renaissance un des livres les plus répandus en Europe et dont la Bibliothèque de Spinoza contenait une traduction espagnole (2). Non seulement Spinoza, dans les Dialogues de jeunesse qui ont été retrouvés avec le *Korte Verhandeling* (3), imite, après Giordano Bruno,

(1) *Eth.*, V, 36 Cor. — I, 273.

(2) *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, éd. Freudenthal, Leipzig, 1899, p. 161.

(3) Ed. Van Vloten et Land, 1883; t. II, p. 275-282.

la forme des Dialogues d'amour entre Philon et Sophia (1) ; mais il a retenu, pour en faire la conclusion de l'*Éthique*, ce qui est l'essence même de leur inspiration : ia transformation de l'amour sensible en un acte intellectuel qui n'a plus rien de la passion naturelle, quoiqu'on ne dispose guère d'un autre nom à lui donner (2). La méditation de ce manuel de « spiritualité intellective (3) » ne marquerait-elle point une rupture avec le rationalisme scientifique de Descartes ? n'attesterait-elle point, en dépit de lectures tardives et d'une conversion apparente, la toute-puissance du tempérament de la race, ou tout au moins de la formation rabbinique et mystique ? *A priori*, la thèse est séduisante. Mais elle risque de s'évanouir, dès que l'on ouvre le Recueil des *Lettres de M. Descartes* dont Clerselier commença la publication en 1657 et dont Spinoza possédait la traduction hollandaise, éditée en 1661 chez son ami Rieuwertz (4). « Je distingue, écrit Descartes à M. Chanut, entre l'Amour qui est purement intellectuelle et celle qui est une passion (5) » ; et cette distinction lui permet de répondre affirmativement à la ques-

(1) Cf. Zimmels, *Leo Hebræus*, Leipzig, 1886, p. 76; Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris, 1902, p. 10; Solmi, *Benedetto Spinoza et Leone Ebreo*, Modène, 1903, p. 6 sqq. — A quoi nous devons ajouter aujourd'hui l'étude approfondie de Carl Gebhardt : *Spinoza und der Platonismus* (*Chronicon Spinozanum*, t. I, 1921, La Haye, p. 178 et suiv.)

(2) *Dialoghi di amore*, Venise, 1545, p. 255 A : « Ma la dilettatione intellettuale non e passione nell intelletto amante... sono atti intellettuali... remoti d'ogni naturale passione, se bene noi non haviamo altri nomi che darli. »

(3) « Di spiritualita intellettiva. » *Ibid.*, 13 A.

(4) *Lebensgeschichte*, p. 161 et 277.

(5) Ed. Clerselier, t. I, p. 132 ; cf. A. T. IV, 601.

tion de savoir si nous pouvons « aimer Dieu par la seule force de notre nature », par la seule vertu de la « lumière naturelle (1) ». En fait, ce qu'on retrouve de Léon l'Hébreu chez Spinoza, est conforme à l'esprit et presque à la lettre du cartésianisme. Mais le contenu principal des *Dialogues*, — soit le système d'analogies cosmiques, où se mêle le langage de la biologie et celui de l'astrologie, où est célébré, par exemple, l'amour matrimonial et réciproque de la terre et du ciel (2), — soit l'érudition ingénieuse qui concilie les fables de Platon, le disciple, avec les récits de Moïse, le maître, qui insiste sur l'accord fondamental entre le mythe de l'androgyne dans le *Banquet* et l'histoire de la création de la femme dans la *Genèse* (196 A sqq.) — tout cela disparaît comme les obscurités de la tradition orale ou de l'expérience « vague » devant la clarté de l'analyse rationnelle. Aussi n'y eut-il pas à proprement parler de crise dans le développement spirituel de Spinoza : il a appris la science de Dieu comme il a appris la science de l'étendue, par un progrès de méthode qui a confirmé, en y projetant une lumière nouvelle, le contenu de l'expérience passée. Suivant sans le savoir l'exemple de la dialectique platonicienne, il a subordonné Moïse à Descartes, comme le mythique au mathématique. De cette conception d'une hiérarchie naturelle entre l'imagination et la raison découlent à la fois, vis-à-vis des fidèles des religions positives qui ont la véritable simplicité du cœur, une attitude de sérénité, de cordialité

(1) Ed. Clerselier, I, 137 sqq. et IV, 607 sqq. — Voir Fouillée, *Descartes*, 1893, p. 157 sqq.

(2) *Dialoghi*, 48 A.

pacifiante où l'on a eu tort de chercher un calcul de prudence, comme aussi, pour lui-même, une assurance singulière dans la possession de la béatitude et du repos en Dieu. Aux yeux du vulgaire, la soumission aux procédés universels, objectifs, de la géométrie détourne de la religion puisqu'elle détruit les relations de finalité et de beauté qui s'adressent à l'individu sensible ; mais aux yeux de Spinoza elle est la condition même de la purification intellectuelle et de l'amour vrai. Aux élans vers les cimes de vertige, interrompus par les défaillances soudaines de la pensée et le retour anxieux sur soi, elle substitue pour la pratique de la vie unitive le mouvement naturel de l'esprit dans la région de l'intelligence, le souffle d'une dialectique régulière, le rythme même de la démonstration scientifique. La mathématique est la base de la spiritualité : cette formule dit toute l'originalité ou, si l'on veut, tout le paradoxe de l'*Éthique* de Spinoza.

CHAPITRE XIII

LEIBNIZ

L'*Éthique* a été publiée après la *Recherche de la Vérité*, Malebranche avait son système constitué lorsqu'il eut connaissance du spinozisme ; de même, Fénelon paraît n'avoir lu Spinoza qu'avec le parti pris de le réfuter. Il en est tout autrement de Leibniz : c'est aux années décisives de sa formation intellectuelle, en intégrant à sa pensée une part de l'inspiration spinoziste, qu'il fait des extraits du *Tractatus Theologico-Politicus* (1), qu'il demande à Tschirnhaus, à Schuller, finalement à Spinoza lui-même dans l'entrevue de 1676, des ouvertures sur la doctrine nouvelle, qu'il commente par écrit les copies manuscrites de lettres dont il obtient communication, puis les *Œuvres Posthumes* de 1677 (2). N'est-ce pas au début des *Nouveaux Essais*, dans un ouvrage destiné à la publication, que

(1) Voir le catalogue de Bodemann (Hanovre et Leipzig, 1895) : *Phil.*, VIII, fol. 12-19 : *Excerpta ex Spinozæ tractatu theologico-politico*.

(2) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, éditées par G. J. Gerhardt, Berlin, t. I, 1875, p. 113-152 (nous désignerons cette édition par la lettre *G.*); cf. *Leibniz und Spinoza*, par Stein, Berlin, 1890, p. 33 sqq., et *Appendice* VIII, p. 307-308 : lettres à Justel, février 1678.

Leibniz, protégé par la fiction du dialogue, met dans la bouche de Théophile, son porte-parole, ce mot qui ressemble si fort à un aveu : « Vous savez que j'étais allé un peu trop loin et que je commençais à pencher du côté des spinosistes (1) ? » De quoi on s'est plus d'une fois autorisé pour conclure que Leibniz, en une période au moins de son évolution philosophique, a été le disciple de Spinoza ; les jugements plus que sévères que dans la suite il a portés sur le spinozisme s'expliqueraient par sa complaisance croissante aux accommodements d'ordre diplomatique, aux formules de bienséance théologique.

Mais cette hypothèse, faite pour séduire, a contre elle les témoignages de la première heure. Si Leibniz, au moment de son contact avec la philosophie de Spinoza, entre 1675 et 1677, ne possède pas encore son système métaphysique, il est du moins deux choses : il est juriste, ayant accompli déjà en Allemagne une œuvre de portée considérable — et il est mathématicien, s'initiant pendant ses voyages aux plus hautes spéculations de son temps, marquant immédiatement son initiation par des découvertes de génie. Or, le juriste et le mathématicien marquent dès l'abord leur répugnance pour les conceptions fondamentales du spinozisme. En marge d'une lettre à Oldenbourg sur les rapports de la philosophie et de la religion, dont communication lui avait été faite à Amsterdam en 1676, Leibniz écrivait : « Si toute chose est une émanation

(1) Liv. I, chap. I ; cf. Delbos, le *Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893, p. 234 et note 2.

nécessaire de la nature divine, et si tous les possibles existent également, le bonheur et le malheur seront indifféremment pour les bons et pour les méchants. Donc la philosophie morale sera ruinée (1). » D'autre part, en résumant les « choses » que « Mons. Tschirnhaus » lui avait « contées du livre ms. de Spinosa », Leibniz ajoutait : « J'ai coutume de dire qu'il y a trois degrés d'infini (2) », et c'est cette même remarque qu'il reprenait en commentant un extrait de la lettre à Louis Meyer sur l'infini. Le premier degré, c'est le tout de l'être, c'est Dieu ; le second degré, c'est le *maximum*, c'est par exemple la droite illimitée dans les deux sens ; « il y a enfin des infinis de degré infime, trop grands pour que nous puissions les expliquer par une relation assignable au sensible, quoique des grandeurs dépassant ces infinis soient données, par exemple l'espace infini compris entre l'asymptote et l'hyperbole d'Appollonius qui est une unité faite d'une infinité d'éléments très petits, à quoi répond en une certaine mesure dans les nombres la somme de cette série $\frac{1}{1}, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \frac{1}{4}$, etc., qui est $\frac{1}{0}$ (3). »

(1) Si omnia necessitate quadam ex divina natura emanant, omniaque possibilia etiam existunt, æque facile male erit bonis et malis. Tolletur ergo moralis philosophia. » G., I, 124 ; cf. le coupon daté du 2 déc. 1676, *apud* Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 530.

(2) « Ego soleo dicere : tres esse infiniti gradus », Stein, *op. cit.*, *Beilage* II, p. 283, et Couturat, *Opuscules et fragments*, p. 523.

(3) G. I, 137. Leibniz avait fait une étude particulière de cette série, espérant déterminer la somme exacte d'un nombre fini de termes : « Alia tamen est quam expectabam... Sed quando non

Le rapprochement de ces notes est significatif ; il détermine dans son orientation générale une activité spirituelle dont deux siècles de fouilles presque ininterrompues n'ont pas encore achevé de mettre au jour tout le contenu, qui a déjoué par son étendue et par sa profondeur toutes les tentatives d'interprétation unilatérale. En un sens Leibniz accepte comme un modèle la philosophie mathématique de Spinoza : en 1677, envoyant au duc Jean-Frédéric la lettre à Albert Burgh qui est une critique si âpre de la foi catholique, il approuve la thèse fondamentale de Spinoza. « Ce qu'il dit de la certitude de la philosophie et des démonstrations est bon et incontestable (1) ». Mais il professe déjà la nécessité de réconcilier, comme il dira plus tard, la piété avec la vérité, « la théologie et la morale avec la raison (2) ». Mais il sait déjà quels moyens permettront d'atteindre le but : ce sera l'approfondissement, la rénovation, des méthodes mathématiques dont Spinoza, dont les cartésiens, n'avaient encore eu qu'une intelligence rudimentaire ; ce sera la synthèse intellectuelle du fini et de l'infini qui est liée à la découverte de l'algorithme différentiel, et qui ouvre une ère nouvelle pour la spéculation philosophique (3).

possumus quæ volumus, velimus quæ possumus. » Lettre à Oldenburg, du 28 mai 1675, *Math. Schr.* (nous désignerons les *Œuvres mathématiques* par la lettre M.) I, 71.

(1) Stein, *op. cit.*, *Beilage* V, p. 202 ; cf. *ibid.*, p. 79.

(2) *Nouveaux Essais*, I, 1 ; cf., dans le *Catalogue de a correspondance* publié par Bodemann en 1889, la lettre au P. Verjus, p. 358 : « l'établissement d'une philosophie solide où la piété et la vérité trouvent également leur compte ».

(3) Cf. Latta, *On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz*, *Mind*, juillet 1899, p. 333, sqq.

D'après les cartésiens la vérité est unilinéaire ; la notion de l'infini est aussi simple, aussi claire et aussi distincte que peut l'être celle du fini, dont l'algèbre permet de développer les propriétés analytiques suivant l'ordre de la raison. D'après Pascal il y a une géométrie de l'infini, qui est irréductible à la géométrie cartésienne ; mais les principes ne peuvent en être explicités dans le langage de l'entendement, ils sont l'objet d'intuitions *sui generis ;* les conclusions en sont un scandale pour le sens commun, pour la raison raisonnante des logiciens. Le but de Leibniz a été de donner à la géométrie de Pascal, à la géométrie des indivisibles, la forme de l'analyse cartésienne (1). Après Archimède, ou du moins après Cavalieri, les procédés d'intégration n'étaient plus à découvrir, ni après Fermat les procédés de différenciation ; mais il restait à comprendre ces procédés dans l'unité d'un système intelligible. Si l'œuvre de Leibniz, concurremment avec l'œuvre similaire de Newton, a été considérée comme l'invention du calcul infinitésimal, c'est parce qu'au maximum d'intelligibilité s'est trouvé correspondre, une fois de plus, le maximum de fécondité. Or il est remarquable que l'origine de la découverte leibnizienne soit, et de la façon la plus directe, dans les travaux de Pascal sur l'intégration de certaines surfaces curvili-

(1) Lettre à Huygens, 29 déc. 1691 (M., II, 123; cf. *Briefwechsel mit Mathematikern*, 1899, t. I, p. 683) : « Ce que j'aime le plus dans ce nouveau calcul, c'est qu'il nous donne les mêmes avantages sur les anciens dans la Géométrie d'Archimède, que Viète et Descartes nous ont donnés dans la Géométrie d'Euclide ou d'Apollonius en nous dispensant de travailler avec l'imagination. » Voir aussi *Lettre sur Descartes*, G., IV, 277.

gnes. La lumière s'est faite subitement dans l'esprit de Leibniz, en considérant la première figure du *Traité du sinus des Arcs de Cercle* (1). Là même où Pascal a eu les yeux fermés comme par une espèce de sort (2), il aperçoit la possibilité d'une généralisation nouvelle, qui elle-même impliquera la nécessité d'expliquer ce que l'intuition sous-entendait, de traduire les éléments infiniment petits par des symboles analytiques. Leibniz se met alors à l'école de Descartes (3). Il cherche à donner de l'intégrale d'une surface géométrique une expression purement conceptuelle : elle est la somme d'une série qui est constituée suivant une loi rationnelle. Ainsi la quadrature du cercle de diamètre égal à l'unité se trouve résolue par la série arithmétique $\frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9}$, etc. « La série tout entière exprime exactement la valeur » de l'aire

(1) « Porro ex uno quodam exemplo Dettonvillæi lux et subito oborta est quam ipse Pascalius (quod mireris) inde non hauserat. » *Historia et origo calculi differentialis*, *Math. Schr.*, V, 399 ; cf. *ibid.*, II, 259. Voir Gerhardt, *Leibniz und Pascal*, apud *Comptes Rendus de l'Académie des sciences de Berlin*, 1891, p. 1053 sqq., et Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, III, 1re édit., Leipzig, 1894, p. 156. — Cf. les *Etapes de la philosophie mathématique*, p. 172.

(2) « Hæc ratiocinandi novitas me percussit ; neque enim animadverteram apud Cavalerianos. Sed nihil magis obstupui, quam quod Pascalius fato quodam velatos oculos habuisse videretur, statim enim videbam generalissimum esse theorema pro quacumque curva, etsi perpendiculares in uno centro non concurrerent. » *Brouillon de lettre pour Jacques Bernouilli*, de Berlin, avril 1703 ; M., III, 72-73 ; cf. Lettre à Tschirnhaus, 5 déc. 1679, *Briefwechsel mit Mathematikern*, I, 408.

(3) Voir en particulier le fragment destiné au marquis de l'Hospital, 1694, M, II, 259-260. Cf. Foucher de Careil, *Mémoire* de 1860 *sur la philosophie de Leibniz*, Paris, 1905, t. I, p. 91.

du cercle. « Et quoiqu'il n'y ait pas de nombre capable d'exprimer exactement la somme de cette série, et quoique la série se poursuive à l'infini, elle est, puisqu'elle consiste dans une loi de progression, tout entière comprise par l'esprit, et d'une façon suffisante (1). » Objecter l'impossibilité d'égaler à un cercle qui est une quantité finie, une série qui est composée d'une infinité de termes, c'est montrer seulement que soi-même l'on n'est guère versé dans les mathématiques. Il n'y a rien de plus facile que de faire voir des séries infinies par le nombre de leurs termes, ayant pour somme une quantité finie; par exemple la progression géométrique décroissante qui a pour premier terme et pour raison $\frac{1}{2}$, c'est-à-dire $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$, etc., à l'infini, ne fait pourtant pas plus qu'un (2).

L'intelligibilité du calcul intégral a pour conséquence immédiate l'intelligibilité du calcul différentiel. Considérons la série alternée dont $\frac{\pi}{4}$ est la somme $\left(\frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{5}\right.$ etc.) aucun des termes n'est à proprement parler une partie de $\frac{\pi}{4}$; et ce n'est pas l'ad-

(1) *De vera proportione circuli ad quadratum circonscriptum in Numeris rationalibus expressa*, 1682, M., V, 129.

(2) *Ibid.*, p. 121. Cf. la réponse à l'article de Bayle sur Zénon l'épicurien, G., IV, 570 : « Je veux ajouter, en passant, que non seulement Cavalieri et Torricelli, dont parle Gassendi dans le passage cité par M. Bayle, mais encore moi-même et beaucoup d'autres, ont trouvé des figures d'une longueur infinie, égales à des espaces finis. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela, que dans les séries infinies, où l'on fait voir qu'$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32}$ etc., est égal à l'unité. »

dition pure et simple de ces termes qui permettrait d'obtenir $\frac{\pi}{4}$ puisque, aussi bien, ces termes ne pourraient jamais être donnés tous. Entre la somme réellement effectuée et la somme vraie, il subsiste une différence, qui dans cette série est alternativement excès ou deficit. Cette différence ne disparaît jamais, et en cela elle demeure l'élément caractéristique, suffisant à déterminer la forme constitutive de la série ; mais elle diminue autant que l'on veut, de façon à perdre toute grandeur assignable, et en cela elle fournit une transition idéale du fini au néant, de l'inégalité mesurée à l'égalité parfaite (1). En résumé, de la loi de progression qui constitue une série infinie, dérivent, comme deux conséquences purement rationnelles, les deux lois connexes, l'une de sommation qui définit l'intégrale, l'autre d'évanouissement qui définit la différentielle.

Reste à suivre le progrès de pensée qui de la découverte de l'algorithme différentiel conduit Leibniz à « la réforme de la philosophie première et de la notion de substance (2) ». Chez Descartes le type unique de la relation intelligible était la relation des parties et du

(1) Voir en particulier la *Justification du calcul des infinitésimales par celui de l'Algèbre ordinaire* : « Prenant l'égalité pour un cas particulier de l'inégalité, et le repos pour un cas particulier du mouvement et le parallélisme pour un cas de la convergence, etc., supposant non pas que la différence des grandeurs qui deviennent égales est déjà rien, mais qu'elle est dans l'acte d'évanouir, et de même du mouvement, qu'il n'est pas encore rien absolument mais qu'il est sur le point de l'être. » Cf., IV, 105, l'excellent chapitre de Cassirer (*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg, 1902) : *Kontinuität und Grösse*, IV, 1.

(2) G., IV, 468. Cf. *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 342. « transitus datur a rebus Mathematicis ad substantias reales ».

tout; les corps devenaient objets de science dans la mesure où ils étaient ramenés à des fragments d'une étendue homogène; conception toute statique qui était incapable de rendre compte du mouvement, ainsi que Spinoza le faisait remarquer déjà (1). En substituant au rapport de la partie avec le tout le rapport de la différentielle avec l'intégrale, Leibniz se rend libre de détacher le corps de l'étendue pour considérer l'action qui s'exerce à travers l'étendue, et par quoi se remplit l'étendue (2). Au delà du mouvement, qui, à parler en toute rigueur, n'existe jamais, puisqu'il n'existe jamais tout entier, n'ayant pas de parties coexistantes, la science va chercher la caractéristique de l'action dans l'élément momentané, dans la force tendant au changement (3); ce présent immédiat, enveloppant le moment suivant, c'est la force dérivative (4) ou la sollicitation, c'est l'analogue de la différentielle dx (5). Or de cet élément infinitésimal, perpétuellement mobile, toujours en train de s'évanouir, comment remonter à la réalité dont le

(1) Lettre LXXXI (70) à Tschirnhaus — II, 255.

(2) Lettre à Joh. Ch. Schulenburg, 17 mai 1698, M., VII, 242. Voir le chapitre de Cassirer (VI, 1), *der Kraftbegriff und das Problem der Realität.*

(3) Specimen dynamicum, 1695 (M., VI, 235) : « Motus... numquam existit, si rem ad ἀκρίβειαν revoces, quia numquam totus existit, quando partes coexistentes non habet. Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet. »

(4) Lettre à de Volder, G., II, 262 : « Vis autem derivativa est ipse status præsens, dum tendit ad sequentem seu sequentem præinvolvit. »

(5) Lettre à de Volder, G., II, 156 : « Ut ita secundum analogiam Geometriæ seu analysis nostræ sollicitationes sint ut dx, celeritates ut x, vires ut xx seu ut $\int xdx$ ».

métaphysicien doit prendre possession ? Est-ce, suivant une interprétation qui a eu trop longtemps cours, en abandonnant le principe et le terrain du mécanisme pour recourir à l'expérience interne du psychologue ? Nullement ; c'est en mettant à profit les méthodes nouvelles de la mathématique pour adapter le mécanisme cartésien à la subtilité infinie du réel, c'est en passant de la différentielle à l'intégrale. Par la force dérivative, qui désigne un terme quelconque de la série, peut se reconstituer la série tout entière, c'est-à-dire la force primitive (1), $\int x dx$ ou x^2 : c'est la loi de la série, et c'est la substance : « L'essence des substances consiste dans la force primitive d'agir ou dans la loi de la sorte des changements comme la nature de la série dans les nombres (2). »

La substance leibnizienne est donc caractérisée, comme la substance spinoziste, par la productivité interne, par la fécondité infinie. Elle s'oppose au substrat passif des scolastiques, à la puissance nue, sur quoi viennent se greffer n'importe quels attributs, qui supporte indifféremment, comme fait la substance de Jésus-Christ, le corps propre du Seigneur ou les espèces sensibles du pain et du vin. La substance est la raison intime, la source des prédicats ; la force primitive rend compte de chacun des états que prennent successivement la vitesse et l'accélération du mobile, de chacune

(1) « Lettre à de Volder, G., II, 262 : « Sed ipsum persistens quatenus involvit casus omnes, primitivam vim habet, ut vis primitiva sit velut lex seriei. »

(2) Notes de Leibniz sur la *Critique de la Recherche de la vérité* (par Foucher), apud *Lettres et opuscules*, éd. Foucher de Careil, 1854, p. 303.

des manifestations externes que les sens peuvent enregistrer. Mais cette subordination de la substance à la causalité n'entraîne pas les mêmes conséquences que chez Spinoza parce qu'à l'addition des parties homogènes dans l'étendue est substituée l'intégration des moments successifs dans le temps. Le premier procédé qui est le fondement de la mécanique cartésienne, ne permettait de concevoir qu'un infini : l'infini de l'espace est l'essence même de l'infini divin, non seulement dans la théorie spinoziste des attributs, mais dans la théorie malebranchiste de l'étendue intelligible. Le second procédé fait voir que la considération de la seule étendue homogène ne conduit qu'à une répétition indéfinie (1) ; l'étendue est le cadre abstrait du réel, non le réel ; elle est en deçà de la réalité donnée, comme Dieu ou l'infini absolu est au delà. Le réel est dans une région intermédiaire — objet de « cette science de l'infini où le fini s'explique par l'intervention de l'infini (2) ». Les prédicats sont infinis en nombre comme les termes d'une série « convergente »; la substance est finie en grandeur, comme la somme de la série; elle peut être par conséquent un individu de notre monde, une créature. La substantialité, entendue au sens spinoziste, comme cause d'une infinité de changements, peut donc être restituée à l'universalité des êtres. De même que l'Être des Éléates s'est brisé en une multiplicité de

(1) *Anidmadversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebræorum philosophia*, publiées par Foucher de Careil, Paris, 1854, sous ce titre : *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, p. 28 sqq.

(2) *Mathesis Universalis*, Part. I, § 1; M., VII, 54. Cf. *ibid.*, p. 69.

fragments, sans se départir de son immutabilité, et qu'il est devenu l'atome de Démocrite, de même la substance de Spinoza semble se multiplier sans se départir de l'infinité qui est la loi de son activité interne et devient la monade de Leibniz (1) : « Généralement, écrit Leibniz, la nature de la substance est d'être féconde et de faire naître des suites ou variétés, au lieu que l'étendue ne donne que des possibilités sans enfermer quelque activité. Quand on ôte l'action aux créatures, on favorise sans y penser les sentiments de Spinosa, qui veut qu'il n'y a qu'une seule substance qu'il appelle Dieu et dont il croit que les autres choses ne sont que des modes (2). »

Ce qui achèverait de démontrer que Leibniz a bien fait de la notion spinoziste de substance le point de départ de sa doctrine, c'est la résistance qu'il rencontre au moment où il essaie de tourner cette notion contre les conclusions mêmes de l'*Éthique*, où il prétend dissocier ce que Spinoza considérait comme inséparablement uni, l'immanence des attributs et l'unité de substance. En effet, dans le substantialisme scolastique la coexistence et la communication des substances se conçoivent sans difficulté; le matérialisme inconscient du moyen âge ne se représente que des relations de transcendance, il imagine l'action mutuelle des substances comme la rencontre de corps qui entrent en contact dans l'espace et qui exercent leurs forces les uns sur les autres. Mais en recueillant l'héritage du spiritualisme

(1) « Ainsi l'univers est en quelque sorte multiplié autant de fois qu'il y a de substances. » *Discours de métaphysique*, IX, G. IV, 434.
(2) *Lettre à Alberti*, G., VII, 444.

spinoziste le leibnizianisme s'est obligé à exclure tout rapport d'extériorité, toute causalité transitive. Comment dès lors poser dans un même univers une pluralité de substances?

A priori le problème semble insoluble. En effet la doctrine leibnizienne de la substance est contenue tout entière dans un principe qui se présente avec un caractère d'évidence irréductible : « *Prædicatum inest subjecto.* Il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient (1). » A l'aide de ce principe, une science complète — qui n'est pas d'ailleurs la science humaine — pourrait de telle substance posée déduire l'infinité des attributs, propriétés nécessaires ou événements contingents, qui doivent être affirmés de cette substance ; mais elle ne pourrait assurément conclure à l'existence de la substance, puisque cette existence est la condition, et non la conséquence, de l'application du principe; à plus forte raison elle ne pourrait mener à la pluralité des substances, laquelle suppose, outre la justification de la substance, la justification de la pluralité des substances (2). En fait Leibniz use du principe d'inhérence lorsqu'il s'adresse à Antoine Arnauld qui, instruit de la tradition scolastique et croyant à la distinction de Dieu et du monde, lui accorde déjà

(1) *Discours de Métaphysique*, VIII, G., IV, 433. Cf. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901, chap. VI, § 17, p. 208 sqq., et *Revue de Métaphysique*, janvier 1902, 1-25.

(2) Voir les remarques de V. Delbos à la *Société française de philosophie*, Séance du 27 février 1902. *Bulletin* (avril 1902), p. 72.

la pluralité des substances; mais dans les expositions définitives de son système il ne considère nullement le principe logique comme la source unique de la vérité métaphysique. L'abandon des tentatives qu'il avait faites à cet égard a une signification sur laquelle il est difficile de se méprendre : l'usage exclusif de la déduction analytique conduit nécessairement au panlogisme, au monisme de l'*Éthique;* Leibniz n'est pas spinoziste.

Pour échapper à l'alternative du spinozisme et de la scolastique, Leibniz recourt à des notions que ni la logique de la scolastique ni la logique du spinozisme ne connaissaient, et que seule la mathématique nouvelle devait lui fournir. C'est par la considération des séries qu'il introduit un moyen terme entre une multiplicité de réalités discontinues, extérieures les unes aux autres, et l'unité absolue qui impliquerait la suppression de toute unité individuelle. Deux séries infinies ne comportent ni juxtaposition ni fusion; mais, par une loi de transformation qui les fait correspondre terme à terme, on passe de l'une à l'autre, par exemple de la série infinie des nombres entiers à la série infinie des nombres carrés ou à la série infinie des logarithmes naturels. C'est ainsi encore que, de la série par laquelle Mercator est parvenu à la quadrature arithmétique de l'hyperbole, Leibniz a réussi à déduire la série qui donne la quadrature arithmétique du cercle (1). C'est ainsi que d'une façon générale sur un cône on peut, par

(1) *De vera proportione circuli*, etc., 1682 (M., 118 sqq.) ; cf. le récit de Leibniz adressé à Hugoni : « M. de Leibniz... trouva dans le cercle ce qui répondait à la découverte faite sur l'hyperbole » (*Catalogue des manuscrits de Hanovre*, Bodemann, 1895, p. 308).

Spinoza et ses contemporains, par [illegible], Paris, in-8° de 496 pages. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*), F. Alcan, 1923.

L'ouvrage déjà classique de M. L. Brunschvicg sur Spinoza, que l'on ne trouvait plus en librairie depuis quelque temps ~~déjà~~

p. 435 – 436.
Scolastique et classicisme
Cf. Masson, cité p. 435, note 2.

Cf. p. 438 – 439. p. 441. Points sensibles

p. 463 : « exégèse moderne du Trachalus ... » Averroès !?

Central, p. 469 – 470
p. 480

p. 492 – 495
Conclusion

CLUB DE LA FONDATION UNIVERSITAIRE

11, RUE D'EGMONT, BRUXELLES

—

Téléphone : 224.22

Compte Chèques-Postaux 103.946

Bruxelles, le . . . .

des déplacements insensibles du plan sécant, suivre la transformation du cercle en ellipse, en parabole (1). C'est ainsi qu'en projetant un cercle sur un plan mobile on obtient tantôt un cercle encore, tantôt une série d'ellipses plus ou moins allongées, tantôt enfin une droite, et que toutes les particularités intérieures au cercle de projection se retrouveront, mais déformées suivant une loi régulière, dans toutes les figures projetées; ces figures correspondront aux cercles et se correspondront entre elles; elles ne sont ni cause ni effet l'une de l'autre, mais elles reproduisent chacune suivant leur perspective propre la multitude des détails qui sont dans l'original; elles l'expriment, elles le représentent, et ainsi elles s'expriment mutuellement, elles se représentent. Par ces considérations, qui sont tirées de l'analyse nouvelle et de la géométrie, Leibniz résout un problème que les philosophes antérieurs n'avaient même pas posé : il rend raison de la fonction de connaissance. Tandis qu'étudiée à travers la conscience de l'homme la représentation apparaît comme une donnée inexplicable et irréductible, Leibniz, en creusant l'immense domaine qui est en deçà de la réflexion consciente, fait de la connaissance un cas particulier d'une fonction universelle : la fonction de correspondance ou, pour prendre le mot dans un sens nouveau, d'expression : « Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre.

(1) *Lettre de M. L. sur un principe général*, etc., G., II, 52; cf. *Principium quoddam generale*, etc., M., VI, 129, et les *Remarques sur les Principes de Descartes*, ad II, 45; G., IV, 375.

C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral. L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces. » (1)

L'originalité incomparable de cette conception permet de résoudre le problème de la pluralité des substances. Que rien ne puisse être donné en dehors de la substance, la proposition est vraie pour Leibniz comme elle l'était pour Spinoza ; mais elle l'est une infinité de fois et sans contradiction, puisque chaque substance « concentre » dans le raccourci de sa vision particulière l'infini d'un même univers. Dès lors la communication des substances s'établit en quelque sorte spontanément, à l'intérieur de chacune d'elles ; car l'essence de chacune c'est d'être l'expression de toutes les autres : « Les monades ne sont autre chose que les représentations des phénomènes avec passage à d'autres phénomènes ; représentation qui est perception, passage qui est appétition (2). » Sans doute perceptions et appétitions s'intègrent, pour tout individu, suivant une loi propre. En ce sens la monade serait un état dans l'État, un empire dans un empire ; mais chaque empire est cons-

(1) *Lettre à Arnauld*, 9 oct. 1687, G., II, 112 ; cf. *Lettre à Foucher*, 1686, G., I, 383 : « Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses hors de nous, leur soit parfaitement semblable, mais qu'il les exprime comme une Ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'Ellipse et *vice versa*, suivant une certaine loi de rapport. »

(2) *Lettre à des Bosses*, G., II, 481 : « Et cum Monades nihil aliud sint quam repræsentationes phænomenorum cum transitu ad nova phænomena, patet in iis ob repræsentationem esse perceptionem, ob transitum esse appetitionem. »

pirant avec tous les autres empires (1). La législation qui est le fondement de son autonomie est, non du dehors et par concessions ultérieures, mais du dedans et par la nature même de sa constitution, harmonie avec les autres législations. Au fond elle naît d'une variation — spécifique en vertu de la loi des indiscernables, insensible en vertu de la loi de continuité — de la législation universelle : « Lorsqu'on dit que chaque Monade, Ame, Esprit a reçu une loi particulière, il faut ajouter qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui règle l'univers ; et que c'est comme une même ville paraît différente selon les différents points de vue dont on la regarde (2). »

Ce n'est pas tout encore : une fois conçue comme possible, cette pluralité des substances doit se réaliser. Comment s'opère le passage du possible à l'être?

Au premier abord Leibniz semble suivre la même voie de déduction *a priori* que Spinoza suivait. « Tous les possibles tendent à se réaliser avec un droit égal suivant la quantité d'essence ou de réalité, c'est-à-dire suivant le degré de perfection qu'ils enveloppent (3). » Le monde serait le produit d'un « mécanisme métaphysique », d'une « mathématique divine (4). » Mais les mots n'ont plus ici le sens qu'ils avaient chez Spinoza. La mathématique de Spinoza déroule tous ses objets sur un même plan; il n'y a qu'un infini, l'infini

(1) *Animadversiones*, etc., *apud* Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 66 : « Mea sententia quælibet substantia est imperium in imperio, sed exacte rebus cæteris conspirans. »

(2) *Remarques sur l'article de Bayle*, G., IV, 553 sqq.

(3) *De rerum originatione radicali* (23 novembre 1697). G., VII, 303.

(4) *Ibid.*, p. 304.

du réel; ce qui n'est pas réel est impossible, sans moyen terme. La mathématique de Leibniz, concevant différents ordres d'infinis, permet de considérer l'infini du réel comme un simple degré, et d'y superposer l'infinité des infinis possibles; or, comment Dieu serait-il dépourvu d'une notion à laquelle l'homme a pu s'élever? Aussi Leibniz écrit-il de la Sagesse de Dieu : « Elle va même au delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de créatures (1). » Dès lors la logique de l'identité ne suffit plus à justifier le passage du possible au réel; car elle ne permet pas d'expliquer, que certaines essences demeurent à l'état purement idéal, que certaines autres parviennent à l'existence : ou rien n'existe, ou tous les possibles sont également réalisés. C'est la nécessité de cette proposition disjonctive qui faisait du système de l'*Éthique* un panlogisme; « il faudra concevoir Dieu à la façon de Spinosa, comme un être qui n'a point d'entendement ni de volonté, mais qui produit tout indifféremment bon ou mauvais, étant indiffé-

(1) *Théodicée*, IIe part., § 225. Cf. *Réponse aux Réflexions de Bayle*, G., IV, 556 : « Il est vrai que le monde n'est pas un composé d'un nombre fini d'atomes, mais plutôt comme une machine composée dans chacune de ses parties d'un nombre véritablement infini de ressorts; mais il est vrai, aussi, que celui qui l'a faite, et qui la gouverne, est d'une perfection encore plus infinie, puisqu'elle va à une infinité de Mondes possibles qu'il a dans l'entendement, et dont il a choisi celui qui lui a plu », et Catalogue de Bodemann, 1895, p. 62 : « On commence de pénétrer de plus en plus dans la beauté merveilleuse d'un artifice divin infini, qui n'était pas encore assez connu du temps des auteurs [*les disciples de Hobbes et de Spinoza*] qui ont donné dans ces mauvais sentiments. »

rent à l'égard des choses et par conséquent nulle raison l'inclinant plutôt à l'un qu'à l'autre. Ainsi ou il ne fera rien ou il fera tout (1) ». Mais Leibniz refuse de se laisser engager dans une semblable alternative. Couturat a relevé la date significative du coupon où Leibniz, au lendemain de l'entrevue de La Haye, rejette la thèse de l'existence de tous les possibles : dans ce cas, dit-il, il n'y aurait pas de raison d'existence, la seule possibilité suffirait (*2 déc. 1676*) (2).

Il est vrai que cette conclusion paraît être sinon contredite, du moins singulièremeut atténuée, par une note dont Couturat fait également remarquer l'importance. Leibniz y définit l'existence comme l'exigence de l'essence; en effet, ajoute-t-il, si l'existence était quelque chose de plus que l'essence, ce quelque chose de plus devrait à son tour se définir par une essence, dont il y aurait lieu de rechercher la raison (3). Seulement, avant de tirer cette conséquence que la notion d'existence est purement analytique, il faut entendre Leibniz jusqu'au bout : dans le passage commenté par la note que nous venons de citer, l'essence est présentée comme contenant dans sa nature simplement l'in-

(1) Lettre à Philippi, janvier 1680, G., IV, 285.

(2) « Si omnia possibilia existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas. » *Opuscules et fragments*, p. 530; cf. Couturat, *Logique de Leibniz*, p. 530, et *Revue de Métaphysique*, janvier 1902, p. 19.

(3) G., VII, 195 : « Si existentia esset aliud quiddam quam essentiæ exigentia, sequeretur ipsam habere quamdam essentiam seu aliquid novum superaddens rebus, de quo rursus quæri posset, an hæc essentia existat, et cur ista potius quam alia. » Cf. Couturat, *Revue de Métaphysique*, janvier 1902, p. 13.

clination à l'existence (1) ; le *De rerum originatione radicali* est plus explicite encore : *exigentiam existentiæ vel prætensionem ad existendum* (G. VII, 304). Il semble donc qu'il ne puisse y avoir d'équivoque : l'écart entre la prétention à l'existence et l'existence même provoque — et légitime — l'intervention de cette raison propre de l'existence, que Leibniz reprochait à Spinoza d'avoir méconnue : « D'une certaine façon, dit Leibniz dans les *Remarques* consacrées presque entièrement à la philosophie de Spinoza, les essences peuvent être conçues sans Dieu, mais les existences impliquent Dieu. Et leur réalité même d'essence, c'est-à-dire ce par quoi elles ont une influence sur l'existence, vient de Dieu (2). »

En d'autres termes, « Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe, s'il est possible (3) ». La monade « qui est d'une étendue infinie, en tant qu'elle exprime tout, devient limitée par la manière de son expression plus ou moins parfaite (4) » ; la série des monades, composée d'une infinité de termes, mais d'une infinité de termes finis, ne fournira

(1) « Nisi in ipsa Essentiæ natura esset quædam ad existendum inclinatio, nihil existeret. » G., VII, 194.

(2) *Animadversiones*, etc., *apud* Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 24 : « Essentiæ quodam modo sine Deo concipi possunt, sed existentiæ Deum involvunt. Ipsaque realitas essentiarum qua scilicet in existentias influunt, a Deo est. » Cf. *Monadologie*, § 44 : « Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant ou d'actuel et par conséquent dans l'existence de l'Etre nécessaire. »

(3) *Monadologie*, § 45; cf. G., IV, 406.

(4) *Discours de métaphysique*, XV ; G., IV, 440.

donc à son tour qu'une approximation de l'infinité véritable, et elle sera incapable de rendre compte de soi. « Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu (1) », et « seul l'infini absolu et indivisible a une véritable unité, il est Dieu (2) ». C'est pourquoi, suivant Leibniz, le système des monades implique une monade centrale, une unité primitive, qui est en dehors de la série : la raison du monde est extérieure au monde (3).

Il y a plus, et ce n'est pas seulement l'existence d'un Dieu transcendant qui est requise pour expliquer le passage du possible à l'être ; c'est encore, dans ce Dieu, la dualité des facultés que, même chez l'homme, l'immanence spinoziste se refusait à distinguer, c'est l'irréductibilité de l'entendement et de la volonté (4). L'entendement de Dieu est la loi des possibles ; il connaît toutes les essences qui, étant des perfections positives et simples, ne contenant par conséquent rien qui soit de nature restrictive ou négative, nécessairement sont compatibles entre elles et peuvent être réunies dans un même sujet (5). Mais sa volonté est la loi des compos-

(1) *Nouveaux Essais*, II, xvii, § 4.

(2) « Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus. » *Lettre à des Bosses*, 11 mars 1706. G., II, 305.

(3) « Rationes igitur Mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum, seu serie rerum quarum aggregatum mundum constituit. » G., VII, 303 ; cf. VII, 200 : « Neque adeo ad ultimam rationem in serie pervenitur. Sed ipse progressus in infinitum habet rationis locum, quod, suo quodam modo, extra seriem, in Deo, rerum autore poterat statim ab initio intelligi. »

(4) *Animadversiones*, etc. Foucher de Careil, p. 63 : « Male etiam putat [*Spinoza*] affirmationem et negationem esse volitionem, cum tamen hæc præterea rationem boni involvat. »

(5) « Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quæ po-

sibles ; elle élit, parmi la totalité de ces essences celles qui, passant à l'existence, pourront constituer le monde qui soit le meilleur (1). La première partie de cette proposition a été formulée pour être présentée à Spinoza dans l'entrevue de 1676 ; mais la seconde, déjà esquissée à la fin de cette même année, s'oppose à la « profanité » de Spinoza, pour laquelle Leibniz manifestera une horreur toujours croissante, et dont il ne se lassera pas de découvrir et de dénoncer les semences cachées dans le cartésianisme même (2).

Ici nous atteignons la limite de la réduction logique dont le leibnizianisme est capable. Comment naît cette incompatibilité ou cette répugnance entre les diverses essences, alors que tous les termes purement positifs paraissent compatibles (3), cela est encore ignoré des

sitiva est et absoluta, seu quæ quidquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit... Ex his non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibiles inter se sive in eodem esse posse subjecto... Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum. » Fragment intitulé *Quod Ens Perfectissimum existit*, G., VII, 261-262 ; cf. *Lettre à la duchesse Sophie*, G., IV, 296. Voir Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, p. 20.

(1) « Principium autem meum est, quidquid existere potest, et aliis compatibile, id existere, quia ratio existendi præ omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatibilia. » *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 530 ; cf. *Essais de Théodicée*, p. I, § 7 : « Dieu est la première raison des choses... Son entendement est la source des essences, et sa volonté es l'origine des existences. » Voir également les notes pour les articles de 1695 sur le système de l'harmonie préétablie, *apud* Bodemann, *Catalogue des manuscrits*, p. 62 ; *Lettre à Jean Bernouilli*, du 21 février 1699 (M., III, 574) : « potest omnia, vult optima », et *Lettre à Bourguet* du 3 avril 1716, G., III, 592.

(2) Voir Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, ch. VII, p. 220 sqq.

(3) G., VII, 195 : « Illud tamen adhuc hominibus ignotum est unde

hommes, cela demeure le secret de Dieu. C'est de la volonté divine qu'il dépend d'exclure de l'existence les systèmes de possibles qui ne présentent pas de convenance morale, de réaliser celui qui satisfait le mieux aux lois de l'harmonie et de la finalité (1). Si l'analyse d'une notion individuelle a la même forme que l'analyse d'une conception générale et abstraite, elle s'en distingue au fond, même lorsqu'il ne s'agit encore que d'un être possible, parce qu'elle suppose les décrets libres de Dieu et qu'elle porte en réalité sur le choix de la volonté divine (2). La connexion du sujet et des prédicats est « intrinsèque » ; mais elle n'est « nullement nécessaire, car... elle est fondée sur les décrets et actes libres » (*Ibid.*, 46 ; cf. 49 sqq.).

Que du cœur même de la logique leibnizienne surgisse cet appel aux notions transcendantes de la théologie et de la morale, cela serait sans doute une condam-

oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit ut diversæ essentiæ invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se. »

(1) « Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima. » Lettre à J. Bernouilli, M., IV, 574. Cf. Catalogue des manuscrits, *Bodemann*, p. 120 : « verum non est, ipsam existentiam esse perfectionem, cum sit tantum quædam perfectionum inter se comparatio ».

(2) Voir la correspondance avec Arnauld, 1686, et en particulier: « Je dirai seulement pourquoi je crois qu'il faut philosopher autrement de la notion d'une substance individuelle que de la notion spécifique de la sphère. C'est que la notion d'une espèce n'enferme que des vérités éternelles ou nécessaires, mais la notion d'un individu enferme *sub ratione possibilitatis* ce qui est de fait ou ce qui se rapporte à l'existence des choses et au temps, et par conséquent elle dépend de quelques décrets libres de Dieu considérés comme possibles : car les vérités de fait ou d'existence dépendent des décrets de Dieu... » G., II, 39.

nation du système, s'il était le « panlogisme » que l'on a voulu y voir, c'est-à-dire s'il était au fond le spinozisme corrigé suivant les progrès les plus récents de la mathématique et de la physique, « adouci » aux convenances politiques et sociales du temps : « Ce qui manque à Leibniz, remarque avec profondeur Couturat, pour expliquer l'incompatibilité des diverses essences, c'est la considération de la négation (1). » Mais, en fait, il semble bien que cette lacune ait pour Leibniz une signification positive, qu'elle avertisse du point où le système doit tourner sur lui-même afin de s'achever conformément aux intentions véritab es de son auteur. Que l'on relise ces lignes explicites, que Bodemann a publiées dans son *Catalogue des manuscrits de Leibniz à la Bibliothèque de Hanovre :* « Mes remarques sur M. Gassendi, le P. Malebranche, M. Descartes, Spinosa, M. Lock, servent à préparer les esprits. Je ne puis pas toujours m'expliquer amplement, mais je tâche toujours de parler juste. Je commence en philosophe, mais je finis en théologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant dans le fond ce n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord (2). » Le fondement de l'élimination, par laquelle s'accomplit le passage du possible à l'être, Leibniz renonce à le chercher dans une négation logique, parce qu'il croit l'avoir déjà trouvé dans une affirmation théologique, celle de la sagesse et de la bonté de Dieu.

(1) *La logique de Leibniz*, p. 219 note.
(2) *Phil.* I. 39 (s. d.), p. 58.

Il est vrai que la bonté n'a rien ici d'arbitraire, que la sagesse est la solution d'un problème posé par Leibniz, comme il l'était par Malebranche (1), sur le modèle de ces beaux problèmes de *maximum* et de *minimum* sur lesquels les mathématiciens du XVII[e] siècle aimaient à exercer leurs génies et à confronter leurs méthodes. Mais ce rapprochement est pour Leibniz l'occasion de marquer d'un trait nouveau l'écart entre l'analyse purement logique dans l'homogène et la synthèse qualitative dans l'hétérogène : « Ce qui trompe en cette matière est... qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en géométrie, quand il s'agit *de maximis et minimis*... Mais la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien... Cette différence entre la quantité et la qualité paraît ici dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie : mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de cette partie ; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolu et

(1) Voir Couturat, *la Logique de Leibniz*, p. 230 et note 2. Couturat oppose « l'axiome mathématique » de Leibniz à « l'aphorisme théologique » de Malebranche. Pourtant Malebranche dit que « le rapport composé de la beauté de l'ouvrage et de la simplicité des voies est exactement égal ». *Entretiens sur la Métaphysique*, IX, 10. Leibniz a insisté d'ailleurs à plusieurs reprises sur la parenté des doctrines, en particulier dans la *Théodicée*, II, § 226.

d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau et autres corps supposés homogènes ou similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressemblante au tout : mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives (1) ». Dans les termes mêmes où Aristote s'élevait contre l'idéalisme communiste de Platon, et lui reprochait de confondre *symphonie* et *omophonie*, *rythme* et *monotonie* (2), Leibniz écarte la morale spinoziste, éprise d'unité absolue et de pure identité, et fait de la diversité — même de la hiérarchie sociale avec ses désordres apparents et ses souffrances — la condition de l'harmonie esthétique : « S'il fallait de l'égalité partout, le pauvre présenterait requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux (3). »

Si nous avons, dans cet exposé trop bref, respecté du moins l'ordre des pensées leibniziennes, il ne sera peut-être pas malaisé d'en dégager ce qui constitue l'originalité de la philosophie de Leibniz comparée à celle de Spinoza. Ici encore l'unique précaution à prendre est de ne se fier que sous bénéfice d'inventaire aux formules qui procèdent de la considération de systèmes étrangers au XVIIe siècle. Par opposition à sa propre théorie de la connaissance, Kant a caractérisé le leibnizianisme — ou plutôt la transposition wolffienne

(1) *Théodicée*, part. II, § 213, 212 ; cf. p. III, § 242.

(2) Cf. *Polit.*, II, 5 — 1263 *b* : ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.

(3) *Théodicée*, p. III, § 246.

du leibnizianisme — comme une doctrine analytique ; et cette définition possède du point de vue kantien une valeur et une portée que nous ne songeons point à remettre en question. Nous réservons seulement de décider si elle peut être détachée du point de vue particulier et du moment de l'évolution philosophique où elle se justifie, pour être appliquée au leibnizianisme pris en soi et dans le temps même où il a été effectivement conçu. Si l'on convenait d'appeler analytique une doctrine fondée tout entière sur un principe purement logique comme le principe d'identité, ne serait-on pas amené à chercher dans le spinozisme, plutôt que dans le leibnizianisme, le type de la philosophie analytique ?

Le spinozisme se développe dans le plan de la science cartésienne. Suivant la géométrie cartésienne — ne disons pas analytique afin d'éviter une confusion de mots — les mêmes conséquences que l'on a démontrées à la façon d'Euclide, en rattachant les unes aux autres les propriétés des courbes, peuvent être retrouvées par une méthode purement intellectuelle, en enchaînant des propositions algébriques, des équations ; l'ordre et la connexion qui se manifeste du dehors entre les figures est l'ordre et la connexion même qui s'établit du dedans entre les idées. Cette loi de correspondance devient avec Spinoza la loi fondamentale de l'univers ; elle permet, non plus seulement d'introduire un procédé nouveau dans l'étude de la géométrie, mais de définir en leur nature intrinsèque l'étendue, la pensée et Dieu même. — Tout d'abord, l'évolution de la géométrie met en présence trois genres de connaissance qui se superposent l'un à l'autre : les données imaginatives

que fournit une expérience fortuite et limitée, le raisonnement euclidien qui relie ces données imaginatives par la chaîne de la nécessité, la science cartésienne qui leur substitue un faisceau d'idées claires et distinctes. L'activité de la pensée est constituée par le progrès qui va de l'image sensible à l'intuition intellectuelle. — Mais, puisque l'idée ne saurait se concevoir sans idéat, ces trois formes de la pensée impliquent trois formes de l'étendue : la première est l'objet des sens, elle est le monde des corps avec toutes les qualités dont ils paraissent revêtus ; la seconde est l'objet de la géométrie élémentaire, elle est un ensemble de figures, et de volumes, un système de places et de limites ; la troisième est l'objet de la science purement intellectuelle, elle ne peut plus se figurer, même par un dessin tout schématique, elle est l'unité indivisible qui est la raison interne de la nécessité universelle. La réduction logique de l'univers est achevée ; le parallélisme de l'équation et de la courbe s'est transformé en un double parallélisme : dans l'ordre de l'apparence, aux images juxtaposées dans la pensée correspondent les courbes décrites une à une et séparables dans l'espace ; dans l'ordre de la vérité, au système unique formé par la connexion interne, par l'interpénétration des relations purement intelligibles, telles que les équations, correspond l'intellectualisation de l'étendue, c'est-à-dire que l'étendue n'est pas seulement homogène, elle est indivisible, elle est intérieurement une comme la pensée, et constituant, au même titre qu'elle, un aspect de l'éternelle et unique réalité. Dès lors la totalité des choses est comme prise dans un même réseau, sans qu'il soit possible de laisser

subsister une barrière effective entre l'individualité sensible de l'une et l'individualité sensible de l'autre. La causalité que les êtres semblent exercer les uns sur les autres ne peut être que la conséquence de leur identité profonde; elle se résout dans l'unité de la législation interne, c'est-à-dire dans l'infinité intensive du tout qui du dehors seulement et pour l'imagination se manifeste comme l'infinité extensive des parties. — Enfin la racine de cette identité est en Dieu, ou plutôt elle est Dieu même. Pour atteindre Dieu, il importe donc de ne rien superposer au monde, de ne rien emprunter à la tradition des mythologies ou des dogmes positifs, de ne rien imaginer en un mot; mais il faut poser dans toute sa pureté la notion rationnelle par excellence, l'unité du principe, la causalité absolue de soi. Lorsque Spinoza conçoit une infinité d'attributs infinis autres que la pensée et l'étendue, il se propose, non d'entourer le monde réel comme d'une ceinture de mondes hypothétiques, mais de faire échec aux tendances de l'imagination humaine vers le limité et vers le représentable; il n'ajoute pas à ce qui est, il interdit de donner à ce qui est la forme d'un système fermé, d'endiguer entre deux rives parallèles l'activité infiniment infinie de la substance.

Par rapport à cette doctrine d'identification et d'unification logique, le leibnizianisme se caractérise par un principe que les cartésiens n'ont pas connu, car il a « son origine de l'infini », c'est-à-dire du calcul infinitésimal. Ce principe, que Leibnitz appelle « principe de l'ordre général (1) », fait la valeur intelligible, la

(1) *Lettre de M. L. sur un principe général*, etc., 1687, G., III, 52,

vérité *a priori*, de la loi de continuité. Mais il y a plus, et la continuité même a chez Leibniz deux acceptions de portée toute différente, suivant qu'elle s'applique à la succession des états dans la monade considérée comme unique ou à la coexistence des monades dans un même système de réalité. Dans le premier cas, en effet, la loi de continuité a un sens purement analytique : pour que l'individu, au lieu d'être un fragment limité de la chaîne qui constitue l'univers, forme à lui seul une série et trouve en soi, indépendamment de toute autre série, une sorte d'infinité, il suffit qu'on puisse égaler à une grandeur finie la somme d'une infinité de termes, et pour cela ramener l'égalité de deux grandeurs à un cas particulier d'inégalité, au cas limite où la différence diminue au-dessous de toute quantité donnée, jusqu'à devenir inassignable. Mais il en est tout autrement, lorsqu'il s'agit de comprendre la simultanéité de tous ces individus qui sont autant d'univers en raccourci, autant de « parties totales ». Si chacun d'eux se rapporte directement à Dieu comme à l'unique « objet externe immédiat (1) », l'ensemble de ces rapports forme à son tour un système harmonieux par la continuité des degrés qui fait passer insensiblement de l'individualité originale d'une monade à l'individualité originale d'une autre. Le Dieu de Leibniz est la lumière centrale, autour de laquelle viennent se ranger l'infinité des « miroirs vivants (2) » qui, chacun de leur

et *Principium quoddam generale*, etc. M., VI. 125, sqq. Cf. Hermann Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin, 1883, p. 56.

(1) *Nouveaux Essais*, II, § 1.

(2) *Monadologie*, § 83; cf. *Lettre à Remond*, 11 février 1715, G., III, 636.

propre point de vue, reflètent sa réalité première (1); l'univers est parfait parce que les centres de perspective, tout en étant différents pour chacune des « fulgurations » de Dieu, sont aussi voisins que possible l'un de l'autre, de manière à fournir par leur ensemble l'approximation la meilleure de l'infinité absolue. La loi de continuité a encore ici un sens mathématique, mais dont l'analyse infinitésimale ne suffirait plus à rendre compte ; car il est emprunté à la géométrie, et à la géométrie en tant qu'elle se caractérise par opposition à la géométrie analytique de Descartes.

Une fois de plus la comparaison attentive des systèmes conduit à confronter les conceptions de la géométrie qui leur fournissent le type de l'intelligibilité afin d'y chercher la racine la plus profonde de leurs divergences. Dès la lecture du premier ouvrage de Malebranche, Leibniz écrivait à Tschirnhaus : « Je ne pouvais m'empêcher de rire, quand je voyais qu'il croit l'Algèbre la première et la plus efficace des sciences et que la vérité n'est qu'un rapport d'égalité et d'inégalité, que l'arithmétique et l'algèbre sont ensemble la véritable logique. Et cependant je ne vois pas que lui-même ait grande connaissance de l'algèbre ; les louanges qu'il donne à l'algèbre se devraient donner à la symbolique en général dont l'algèbre n'est qu'un échantillon assez particulier et assez borné (2). » C'est en suivant la direction de l'algèbre que Malebranche est arrivé à la

(1) *Monadologie*, § 47.

(2) Lettre à Tschirnhaus (sans date), *apud* Bodemann, *Briefwechsel*, 1889, p. 348, et *Briefwechsel mit Mathematikern*, 1895, t. I, p. 465 ; cf. Remarques sur l'abrégé de la vie de Mons. des Cartes,

notion de l'étendue intelligible qui est sans lieu et sans partie, comme Spinoza transforme l'étendue en un attribut indivisible et un, qui n'est pas imaginable (1). Mais en fait l'étendue est ce qui remplit l'espace, et l'espace est un ordre de coexistence, un ensemble de cadres entre lesquels l'étendue se distribue partie par partie (2). Si l'indivisibilité de l'étendue prenait un sens pour les cartésiens, c'est par suite d'une confusion initiale entre la science de la grandeur et la science de la situation. La géométrie analytique, qui a pour objet la grandeur, est nécessairement incapable d'exprimer « directement la situation, les angles, le mouvement (3). » Elle procède « par circuit (4) », en donnant de l'équation une traduction en langage figuré ; or c'est dans cette traduction que consiste la spécificité de la science géométrique, c'est dans la figure même que réside la caractéristique de l'objet géométrique. Aussi est-il vrai de dire que pour Leibnitz, et suivant la formule de M. Couturat, « la géométrie analytique

G., IV, 319 : « Effectivement ceux qui s'imaginent que toutes les Méthodes mathématiques dépendent de l'Algèbre sont mal informés ».

(1) « Extensionem non inferre divisibilitatem inque eo lapsum esse Cartesium. » Tschirnhaus à Leibniz sur l'*Ethique* de Spinoza, *apud* Catalogue des manuscrits, Bodemann, 1895, p. 103.

(2) *Animadversiones*, *apud* Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 34 : « Mirum etiam quod Spinoza supra, de Emendatione intellectus, p. 385, negasse videtur extensionem divisibilem in partes et ex partibus compositam, quod nullum sensum recipit nisi forte velit spatium non esse rem divisibilem. Sed spatium et tempus sunt ordines rerum non res. »

(3) *Lettre à Huygens*, du 8 sept. 1679 (Appendice), *Math. Schr.*, II, 20.

(4) *De Analysi situs*. M., V, 178.

dépend de la géométrie synthétique (1) ». C'est donc à la géométrie synthétique qu'il faudra emprunter les éléments du calcul géométrique, de cette *characteristica situs*, qui sera l'application directe de la symbolique à l'étendue : « Je puis exprimer par ce calcul toute la nature ou définition de la figure, ce que l'algèbre ne fait pas, car disant que $x^2 + y^2 = a^2$ est l'équation d'un cercle, il faut expliquer par la figure ce que c'est que x et y, c'est-à-dire que ce sont des lignes droites (2). » Et si la Caractéristique se propose de décomposer en relations élémentaires l'ordre des situations, de renfermer ces relations dans des symboles qui permettent de soulager l'imagination et de « représenter les figures sans figures (3) », toujours est-il qu'entre l'analyse algébrique et l'analyse géométrique subsiste de toute nécessité une différence. Et ce qui constitue cette différence, c'est précisément la notion irréductible à l'intériorité tout intellectuelle de l'étendue malebranchiste ou spinoziste, la notion d'ordre de situation, de rapport d'extériorité, sans laquelle il serait impossible de concevoir la hiérarchie continue et l'harmonie préétablie des monades.

Nulle part, en conséquence, le passage ne nous est

(1) *La Logique de Leibniz*, p. 400; cf. *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 181 : « La synthèse des Géomètres n'a pu être changée encore en Analyse ».

(2) *Lettre à Huygens*, M., II, 30. Cf. *Lettre à la duchesse Sophie*, G., IV, 291 : « les problèmes les plus importants ne dépendent point des équations, auxquelles se réduit toute la Géométrie de M. des Cartes ».

(3) *Lettre à Wolff*, du 20 août 1705 (*Briefw.*, Halle, 1860, p. 33)... « et figuræ sine figuris repræsentarentur ». Cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 160.

donné de l'analyse telle que l'entendra Kant — analyse de forme chimique en quelque sorte qui extrait immédiatement du sujet le prédicat — à l'analyse telle que l'entend Leibniz après Aristote : méthode de résolution analogue à la régression mathématique. La première opération a son point de départ dans une proposition identique, qui dès l'origine fournit une base au raisonnement. La seconde poursuit la conquête de la proposition identique qui marquerait le but et le terme de la science (1). Tandis que l'analyse kantienne était une solution immédiate, l'analyse leibnizienne pose ainsi le problème de son achèvement. Or, à cette question la réponse de Leibniz est uniforme, et elle se formule de la façon la plus nette. Dans l'ordre des relations abstraites, des vérités nécessaires, l'homme est capable d'une analyse qui épuise son objet ; mais toute réalité concrète, toute existence individuelle, implique un infini actuel dont la résolution n'est intégrale qu'en Dieu, plus exactement que l'entendement intuitif de Dieu n'a pas besoin de résoudre (2). Pour toute monade, qui n'est pas la monade centrale, la transformation de

(1) *Opuscules*, etc., éd. Couturat, p. 572 : « Est autem Methodus analytica, cum quæstio aliqua proposita tamdiu resolvitur in notiones simpliciores, donec ad ejus solutionem perveniatur ». Cf. *Ibid.*, p. 351.

(2) Les textes décisifs à cet égard sont réunis par Couturat, *La Logique de Leibniz*, VI, 18, p. 211 sqq., *notes*. Voir en particulier G., VII, 200 : « veritates contingentes infinita analysi indigent, quam solus Deus transire potest », et *De Libertate* apud Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres et Opuscules*, 1857 : « Sed in veritatibus contingentibus, etsi prædicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari neque unquam ad æquationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infini-

la perception confuse en perception distincte ne s'accomplira jamais complètement ; et c'est une objection expresse de Leibniz à Spinoza, que la raison ne saurait être détachée de la mémoire et de l'imagination pas plus que la conséquence des prémisses (1). « Les plus abstraites pensées ont besoin de quelque imagination (2). » En fait, on pourrait dire de Leibniz qu'il est déjà kantien pour ce qui regarde l'homme, à supposer qu'il fût spinoziste pour Dieu.

Mais il y a plus : le Dieu même de Leibniz, qui est l'auteur du monde, peut-il se concevoir comme l'unité de la raison pure, indépendante de toute imagination spatiale et de tout processus temporel ? Suivant un passage du *Discours de métaphysique* qui ouvre peut-être le jour le plus lointain sur l'esprit de Leibniz, « Dieu conserve et même... produit continuellement [*les substances créées*] comme nous produisons nos pensées. Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe

tum, Deo solo vidente, non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem [*terminorum*] seu involutionem prædicati in subjecto, quia ipse videt quidquid seriei inest ».

(1) « Ratio sine imaginatione et memoria est consequentia sine præmissis. » *Animadversiones*, *apud* Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 58, *Consequentia sine præmissis* est un souvenir de Spinoza même : « Sunt ergo hæ affectionum ideæ, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiæ absque præmissis, hoc est (*ut per se notum*) ideæ confusæ. » *Eth.*, II, xxviii Dem. — I, 101.

(2) *Réponse aux Réflexions de Bayle*, G., IV, 563.

à son omniscience ; le résultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers, conformément à cette vue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective, et de produire cette substance (1) ». N'est-ce pas en Dieu qu'est la racine de cette multiplicité spatiale, irréductible à l'unité logique, que l'on retrouve au fond de toutes les conceptions leibniziennes (2) ?

Si donc le leibnizianisme est, comme le veut M. Russell, un effort constant pour éliminer les prémisses spatiales et temporelles, on aurait sans doute le droit d'en conclure que ces prémisses, jugées « inadmissibles » par l'auteur de la *Monadologie*, sont en réalité « indispensables » à l'ordonnance du système (3). Mais cela même, qui pourrait aux yeux du critique compromettre la cohérence interne de la doctrine, en fournit à l'historien une sorte de justification, parce que cela en explique la fécondité. N'est-ce pas en abandonnant, plus délibérément que Leibniz, la conception analytique de la géométrie cartésienne, en faisant de la géométrie euclidienne le type de la science rationnelle, que Kant est arrivé à séparer les formes d'intuition et les catégories logiques, à transformer en diversité de nature,

(1) § XIV, G. IV, 439, Cf. les remarques sur l'*Éthique*. II, XII (*Gerhardt*, I, 151) : « Mundus unus et tamen mentes diversæ. Mens igitur fit non per ideam corporis, sed quia variis modis Deus mundum intuetur, ut ego urbem. »

(2) Cf. Lachelier, *Bulletin de la Société de philosophie*, *loc. cit.*, p. 85.

(3) « We shall find that Leibniz made a constant endeavour to eliminate, by subsequent fruitless criticism, these indispensable, but, for him, inadmissible premisses. » Russell, *op. cit.*, ch. IV, p. 53 (trad. J. et R. Ray, 1908, p. 58).

en hétérogénéité de principe, la distinction que Leibniz avait établie, également dans l'*a priori*, entre le nécessaire ou l'analysé et le contingent ou l'analysable ? La philosophie théorique de Leibniz apparaît ainsi sur le chemin de pensée qui de Spinoza conduit à Kant.

Cette considération conduit directement à ce qui est la conclusion naturelle de cette étude, à la confrontation des doctrines pratiques de Spinoza et de Leibniz. Si la représentation et la création de l'univers impliquent en Dieu une notion synthétique de l'étendue, si, pour parler avec Leibniz même, « toutes les différentes classes des Êtres dont l'assemblage forme l'univers ne sont dans les idées de Dieu qui connaît distinctement leur gradation essentielle que comme autant d'ordonnées d'une même courbe (1) », n'est-ce point ce qu'il s'agit d' « éviter (2), » dans une philosophie qui ait la rigueur mathématique du spinozisme, « les conséquences » du spinozisme même et de fonder sur les lois de la représentation divine l'individualité et la spécificité des substances créées ? Au Dieu de l'*Éthique* qui ne peut pas faire acception des personnes, Leibniz oppose dès 1676 « le Dieu tel qu'il est reçu chez les pieux (3) ». A l'esprit défini comme idée, il oppose l'âme, source d'innom-

(1) Texte tiré de la lettre publiée par Samuel König, dans sa polémique contre Maupertuis, *apud* Cassirer, *op. cit.*, p. 418.

(2) Cf. *l'Addition à l'explication d'un système nouveau*, etc., *sub fine*, G., IV, 590.

(3) Coupon du 2 déc. 1676 : « Sed talis DEUS qualis apud pios habetur non foret possibilis si eorum opinio vera est, qui omnia possibilia putant existere. » *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 520. Cf. Catalogue de Bodemann, VIII, 21, p. 104.

brables idées, l'âme qui est quelque chose de vital, qui a une force active (1). Il établit enfin dans la *Théodicée* que cette âme n'est pas seulement douée d'intelligence, qu'elle est une spontanéité se développant dans un monde contingent, spontanéité assurée par la doctrine des monades, contingence fondée sur la séparation des essences et des existences, sur la dualité de l'entendement et de la volonté (III, § 28). La philosophie pratique de Leibniz, en s'efforçant de conclure de l'individualité à la liberté, s'oriente vers la thèse kantienne de l'autonomie de la personne morale.

Le rapprochement est manifeste ; mais le problème est d'en déterminer la portée exacte, et, tel que Leibniz l'a posé, il est d'ordre philologique autant que philosophique. En effet, si Leibniz prend les mots de contingence, de spontanéité, d'intelligence dans leur signification franche, sans restriction et sans arrière-pensée, la synthèse de ces trois notions donne immédiatement la liberté ; mais en sera-t-il de même au terme de l'élaboration que Leibniz fait subir à chacune d'elles, pour qu'elles rentrent dans les cadres de l'harmonie préétablie ? La question a été traitée bien des fois déjà ; mais elle est de celles qu'aucun historien du leibnizianisme ne saurait éluder.

Pour la contingence, la réponse est simple, et elle ne soulève, à notre connaissance, aucune contestation.

(1) *Animadversiones*, etc., Foucher de Careil, *op, cit.*, p. 46 : « Anima non est idea sed fons innumerabilium idearum... Anima ergo est aliquid vitale seu continens vim activam. » Cf. *ibid.*, p. 34, et *Remarques sur l'Éthique, ad.* II, 12 : « Ideæ non agunt, Mens agit. » G., I, 150.

S'il importe au logicien de distinguer nécessité absolue et nécessité hypothétique, au théologien d'établir que l'existence du monde est postérieure et non antérieure aux décrets de la volonté divine, dans la pratique et pour la vérité morale il importe fort peu à l'homme, incapable d'agir autrement qu'il n'agit, que cela lui soit « impossible en soi-même » ou que cela soit seulement, comme le reconnaît Leibniz en termes exprès, « impossible *ex hypothesi* (1) », l'hypothèse étant d'ailleurs le décret éternel de Dieu qui enveloppe la suite infinie de l'univers, et par conséquent l'homme lui-même dans sa notion individuelle et avec le détail des moindres événements.

C'est sur la question de la spontanéité que Leibniz semble s'opposer le plus vivement à Spinoza. L'âme ne peut pas être une idée pareille à l'idée du cercle ou de la sphère (2) ; car une idée est un abstrait, et l'âme est une activité concrète. « En outre de l'idée présente, elle a quelque chose d'actif, c'est-à-dire la production d'idées nouvelles (3). » Mais qu'est-ce que cette force de production qui s'ajoute à l'idée ? C'est assurément plus qu'une donnée scientifique, car il n'y a rien de réellement agissant dans la notion dynamique que Leibniz oppose au mécanisme cartésien : l'équation leibnizienne n'est pas moins nécessitante que l'équation cartésienne, elle l'est même davantage puisqu'elle détermine, non seulement la vitesse,

(1) *Discours de Métaphysique*, XIII, G., IV, 437.

(2) Cf. *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 344, et *Lettre à Bayle*, 1702, G., III, 68.

(3) *Animadversiones*, etc., éd. Foucher de Careil, p. 46 : « Habet enim præter ideam præsentem activum aliquid seu productionem novarum idearum ».

mais la direction des corps en mouvement (1). La force est un principe métaphysique qui est dans chaque être la racine de la spontanéité, « la puissance active primitive (2) ». Seulement si elle est cela, et si elle n'est que cela, Leibniz reproduirait, sans aucune restriction, la définition spinoziste de l'automate spirituel; l'effort pour persévérer dans l'être, qui est intérieur à toute idée, pourrait porter cette idée à déployer toutes ses conséquences, toutes ses « connexions »; et comme elles enveloppent l'infinité de l'univers, comme elles impliquent l'unité de Dieu, il permettrait aux monades de dérouler tous leurs replis, et de se rejoindre dans l'identité de l'adéquation divine. Ou bien, s'il en doit être autrement, si la force est le fondement, non seulement de la spontanéité, mais aussi de l'individualité, c'est qu'à côté de la force de production Leibniz introduit une force jouant le rôle, non plus d'un ressort, mais d'un frein. Une sorte d'inertie métaphysique retient chaque monade dans la sphère de l'inadéquat, lui assigne une proportion originale de lumière et d'obscurité, d'intelligence et d'imagination, d'où il résulte, non seulement qu'elle est elle-même, mais qu'elle n'est pas autrui. Ce qui s'ajoute à l'idée pour constituer l'âme apparaît alors sous son vrai jour; c'est une donnée extérieure à l'activité pure de l'intelligence, la source de la « limitation ou imperfection originale connaturelle à toutes les créatures (3) », la « matière qui enveloppe en elle-même une puissance passive primi-

(1) Cf. Couturat, *Revue de Métaph.*, janvier 1902, p. 22.
(2) *Lettre à Burnett*, vers 1700, G., III, 260.
(3) *Discours de métaphysique*, XXX, G., IV, 455.

tive (1) ». Or une telle donnée n'est pas un principe positif et absolu ; de fait, et tout en maintenant la formule verbale de l'indépendance, Leibniz finit par résoudre l'obstacle au développement de la monade dans une relation à autrui, dans la représentation des autres monades (2): « J'estime qu'il n'y a pas de substance qui n'enveloppe une relation à toutes les perfections des autres substances (3) » ; et c'est seulement par ce relativisme universel que la possibilité de démontrer les prédicats à partir du sujet devient intelligible. (*Ibid.*)

La spontanéité de la substance est donc une abstraction (4) ; elle correspond au premier moment de l'analyse leibnizienne, où chaque monade prise en soi « fait tout son monde et se suffit avec Dieu (5) », où l'esprit, déroulant à l'infini par la seule fécondité de son activité interne la série de ses états successifs, offre « la plus claire idée de la puissance active (6) ». Tant que l'on se borne à cette première perspective, liée à

(1) *Lettre à Burnett*, G., III, 460.

(2) « Substantia agit quantum potest nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repræsentatione in ipsa. » *Lettre à des Bosses*, 29 mai 1716, G., II, 516.

(3) « Ego vero nullam esse substantiam censeo quæ non relationem involvat ad perfectiones omnes quarumcumque aliarum. » Lettre à de Volder, avril 1702, G., II, 239.

(4) Cf. Wundt : « Chaque substance se détermine elle-même ; mais cette auto-détermination est déterminée par les autres substances » *Die physikalischen Axiome*, p. 57, cité par Russell, *op. cit.*, p. 98 (trad. citée, p. 110).

(5) *Discours de Métaphysique*, XXXII, G., IV, 458.

(6) « La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. » *Nouveaux Essais*, II, xxi, § 4.

l'interprétation analytique et intellectuelle de la continuité, le leibnizianisme est directement, comme l'a fait voir M. Cassirer avec tant d'ingéniosité, sur la voie de l'idéalisme moderne : la spontanéité de l'esprit est le principe de la législation qui s'impose à l'univers, qui, pour mieux dire, constitue l'univers. Mais la théorie de la monade, ce que nous appellerions le monadisme, n'est pour Leibniz qu'une vue partielle et provisoire : elle requiert le complément de la Monadologie proprement dite, c'est-à-dire du système des monades, fondé sur l'application géométrique et imaginative de la continuité. L'individu est défini dans ce système, non plus comme somme de ses états intérieurs, mais comme « fragment de la série la meilleure (1) » ; la réalité d'Adam implique la totalité de l'univers, et se justifie par elle. Aussi bien, quand Leibniz déclare que la monade est fondée directement en Dieu, il se réserve d'ajouter que c'est parce que Dieu considère en même temps qu'elle toutes les autres monades, et subordonne à leurs déterminations ses propres déterminations (2). Bref, la vertu spécifique de la Monadologie est bien de faire disparaître l'apparence de spontanéité que la définition initiale avait attribuée à la monade, et de trans-

(1) « Ut autem Adamus talis, qualis futurus erat, ad existentiam admitteretur, causa fuit, quod partes faceret optimæ seriei possibilis. » *Lettre à des Bosses*, 7 sept. 1711, G., II, 424.

(2) « Autor rerum eas sibi invicem accomodavit, altera pati dicitur, dum ejus consideratio alterius considerationi cedit. » *Lettre à des Bosses*, 29 mai 1716. G., II, 516. Cf. *Animadversiones*, etc., éd. Foucher de Careil, p. 60 : « eatenus anima obnoxia est externis, non influxu physico, sed, ut sic dicam, morali, quatenus nempe Deus in condenda mente magis ad alia quam ad ipsam respexit ».

former la liberté, dont la spontanéité devait être la « base », en une dépendance à l'égard de chaque partie de l'univers qui, pour être théoriquement idéale, n'en est pas moins pratiquement contraignante : « Dieu seul est au-dessus de la matière, puisqu'il en est l'auteur ; mais les créatures franches ou affranchies de la matière seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général (1). »

Reste l'intelligence qui est « l'âme » de la liberté. Or, en rejetant l'intellectualisme de Spinoza, Leibniz a réduit l'intelligence à n'être que la faculté d'une fonction spéciale, la fonction de représentation. La monade est un miroir, « miroir actif et vital (2) », miroir conscient de soi, mais qui néanmoins ne peut être autre chose qu'une réalité seconde, qu'un reflet. Encore, suivant une remarque de Lotze, faut-il savoir de quoi il y aura reflet. « La représentation, dit Leibniz, a un rapport naturel avec ce qui doit être représenté (3). » Qu'est-ce donc ici que le représenté, sinon lui-même une multitude de représentations ? Les monades sont des phénomènes les unes pour les autres (4), c'est-à-dire qu'elles se renvoient sans fin une lumière qui est toujours empruntée, sans qu'à aucun moment une initiative se produise qui dérange l'artifice de l'universelle féerie. Comment l'intelligence aurait-elle prise sur

(1) *Considérations sur les Principes de Vie,* G., VI, 546.

(2) Leibniz à Bayle, 1702, Appendice, G., III, 72.

(3) *Théodicée,* III, 311.

(4) «... l'expérience des différents hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants. » *Nouveaux Essais,* IV, II, § 14.

l'univers, puisque l'univers se résout dans le spectacle réciproque que les spectateurs s'offrent à eux-mêmes ? Comment l'intelligence aurait-elle prise sur soi puisqu'il ne lui appartient de choisir ni le point d'où elle assistera au spectacle, ni le degré de perfection où elle s'élèvera ? Si l'homme trouvait en soi seul les ressources pour s'élever à la connaissance pure et à l'amour pur, s'il était ainsi capable, sans y être autorisé par Dieu, sans que Dieu s'y autorise lui-même par la consultation des autres monades, de réaliser un progrès brusque de science ou de vertu, il risquerait de laisser une lacune ou de faire double emploi dans l'échelle des êtres ; dans un cas comme dans l'autre, il mettrait en péril l'équilibre et l'harmonie de l'univers.

Un seul être, à proprement parler, subsiste, celui qui a réglé le jeu des miroirs, avec un art « qui passe en perfection tout ce qu'on en peut penser (1) » : « La divinité représente l'univers de source, en sorte que l'univers est tel qu'elle le fait, et s'accommode à elle qui en est le germe ou l'origine. Et par conséquent Dieu représente l'univers distinctement et parfaitement : mais les âmes représentent ces choses après coup, et s'accommodent à ce qui est hors d'elles, et c'est ce qui fait que Dieu est entièrement libre, et que nous sommes en partie dans l'esclavage en tant que nous dépendons des autres choses, et que nos perceptions ou représentations sont confuses (2). » Et même si l'on convient

(1) *Remarques sur l'article* Rorarius, G., IV, 554.

(2) *Lettre à la princesse Sophie,* vers 1700, G., VII, 556, passage précédé de ces lignes curieuses : « Les unités ne sont jamais seules et sans compagnie ; car autrement elles seraient sans fonc-

d'appeler liberté la représentation claire et distincte, le mot de liberté ne sera encore qu'une façon de parler plus « revenante » pour marquer la suite nécessaire de la prédestination éternelle (1). Le *Discours de Métaphysique*, qui est peut-être le texte « central » de la philosophie leibnizienne, contient à cet égard des déclarations d'une netteté presque déconcertante : « Dieu en concourant à nos actions ordinairement ne fait que suivre les lois qu'il a établies, c'est-à-dire il conserve et produit continuellement notre être, en sorte que les pensées nous arrivent spontanément ou librement dans l'ordre que la notion de notre substance individuelle porte, dans laquelle on pouvait les prévoir de toute éternité (2). » Dans les *Essais de Théodicée* enfin ce langage s'éclaire d'une lumière singulière. Leibniz, après avoir exposé ses propres doctrines sur le rapport de la

tion et n'auraient rien à représenter. La divinité est aussi une unité du nombre des esprits, et l'âme, ou l'esprit en change, est un échantillon de la divinité. »

(1) Cf. Cresson, *De Libertate apud Leibnitium*, Paris, 1903.

(2) XXX, G., IV, 454. Cf. XXXII ; *ibid.*, p, 457, sqq. : « Car on voit fort clairement que toutes les autres substances dépendent de Dieu comme les pensées émanent de notre substance, que Dieu est tout en tous, et qu'il est uni intimement à toutes les créatures, à mesure néanmoins de leur perfection, que c'est lui qui seul les détermine au dehors par son influence, et, si agir est déterminer immédiatement, on peut dire en ce sens dans le langage de Métaphysique, que Dieu seul opère sur moi, et seul me peut faire du bien ou du mal, les autres substances ne contribuant qu'à la raison de ces déterminations, à cause que Dieu ayant égard à toutes, partage ses bontés et les oblige de s'accommoder entre elles... On voit aussi que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui lui arrive est une suite de son idée ou de son être, et que rien ne la détermine excepté Dieu seul. »

liberté humaine à la volonté divine, y publie cette déclaration : « Le système de ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses soit dans les expressions, soit dans les dogmes même (1). » Dans les dogmes, Leibniz réserve quelques points « où saint Augustin paraît obscur et même rebutant (§ 284) », comme « la damnation des enfants non régénérés » ; mais il « s'accommode » de la prédestination au salut, « laquelle, d'ailleurs, comprend aussi, selon saint Augustin, l'ordonnance des moyens qui mèneront au salut » (§ 283-286). Seulement il y a une manière de dire les choses : « Dans les expressions je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme nécessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelquefois prise, et qui cause bien du bruit... Généralemant parlant, il paraît plus raisonnable et plus convenable de dire... que la liberté soit exempte, non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu'elle ne soit jamais sans la certitude infaillible, ou sans la détermination inclinante (§ 280). »

Le fait est donc que Leibniz, à mesure qu'il donne une place plus grande au *principium individuationis*, est amené au prédéterminisme théologique des jansénistes — ou des luthériens (2) — bien plutôt qu'au

(1) 3e partie, § 280.

(2) L'influence de Luther remonte aux premières années de la vie de Leibniz, lorsqu'à dix-sept ans il rêvait cette conciliation des systèmes théologiques que les *Essais de Théodicée* devaient réaliser : « Mirifice mihi placuerat liber Lutheri de servo arbitrio, et Laurentii Vallæ de libertate dialogi » : *Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata*, *apud* Gurhauer, *G. W. Leibniz*, Breslau, 1846, t. II, App., p. 58.

« personnalisme » moral de Kant. Or, ce fait a des raisons profondes. Si Kant est en droit de considérer la personne morale comme le principe de son progrès intérieur, comme l'origine radicale de son progrès, c'est qu'ayant ruiné l'ontologie traditionnelle, il n'est plus tenu de subordonner l'existence et les déterminations de l'homme à l'existence de l'Être nécessaire et à la psychologie de « l'Architecte de la nature (1) ». Mais que de là on se reporte au point de vue dogmatique où, selon la formule cartésienne, il n'y a pour l'athée ni vérité définitive ni certitude inébranlable, où « la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences, que son essence et sa volonté sont les principes des êtres (2) » : l'affirmation de l'individualité prend une signification pratique qui est toute différente. Attribuer une réalité permanente à l'individu, c'est nécessairement pour le dogmatisme théologique poser dans la volonté divine un acte particulier correspondant à ce produit particulier, enfermer par suite la créature dans les limites que Dieu lui assigne une fois pour toutes. Cette nécessité apparaît clairement avec le jansénisme. Nul plus que Pascal n'a senti ce qui fait un absolu de chaque être individuel, et de la destinée morale qui lui est propre ; selon le mot de Sainte-Beuve, Pascal possède au plus haut degré d'intensité le sentiment de la *personne humaine*, il « est l'esprit le moins panthéistique qui se puisse concevoir (3) ». Mais nul n'a plus fortement que Pascal insisté sur la prédestination

(1) *Animadversiones ad Cartesium*, mai 1702, G., IV, 399.
(2) *Lettre de M. L. sur un principe général*, etc., G., III, 54.
(3) *Port-Royal*, 5e édit., 1888, t. III, p. 106 et note.

qui lie toute âme vivante au décret non motivé que Dieu a rendu sur elle, l'impossibilité pour l'homme de trouver en soi les ressources, je ne dis pas seulement pour s'unir à Dieu dès cette vie, mais même pour mériter de loin que sa justice fléchisse un jour.

En reconstituant ainsi la logique propre au XVII[e] siècle, l'analyse précédente permet enfin de résoudre la dernière question : quelle est en regard de la liberté leibnizienne la signification de cette liberté à laquelle est consacrée la V[e] partie de l'*Éthique?* Si le dogmatisme n'a pas établi la connexion de l'individualité et de la liberté, si c'est seulement avec les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* et la *Critique de la Raison pratique* qu'une semblable connexion deviendra la base de la moralité, pourquoi l'historien du spinozisme serait-il tenu de considérer cette connexion comme évidente en soi et comme indissoluble ? Pourquoi serait-il condamné, soit à répéter, comme faisaient les éclectiques, que Spinoza, rejetant la substantialité du moi, excluait nécessairement la liberté, en dépit de la dernière partie de l'*Éthique ;* soit, comme ont fait les successeurs des éclectiques, à prétendre que Spinoza, affirmant la liberté, devait par là même admettre l'individualité de l'être, en dépit des deux premières parties ; soit enfin à chercher la conciliation désespérée des thèses contraires en supposant que l'*Éthique* est la juxtaposition de deux ouvrages, l'un écrit par un Spinoza substantialiste, l'autre par un Spinoza individualiste ? La considération de la philosophie kantienne, en déterminant l'origine et la date du postulat qui s'est si étrangement imposé aux commentateurs de Spinoza, permet

de l'écarter de l'interprétation de l'*Éthique* et de comparer, dans les termes mêmes où le XVIIe siècle posait le problème de la liberté, la doctrine spinoziste des attributs à la doctrine leibnizienne de l'harmonie préétablie.

Les deux doctrines sont historiquement apparentées ; pour certains problèmes particuliers, tels que l'union de l'âme et du corps, elles conduisent à des formules analogues. Mais les vues maîtresses dont elles procèdent n'en sont pas moins différentes, et, sur le point qui nous intéresse ici, directement contraires. La doctrine de l'harmonie préétablie, en effet, se propose d'expliquer l'accord entre êtres substantiellement distincts, entre membres d'une hiérarchie, l'inférieur étant l'expression confuse et l'imitation du supérieur, l'imagination se justifiant comme raison implicite, intelligence enveloppée, et le mal lui-même comme moindre bien. Mais, dans la doctrine spinoziste du parallélisme, l'imagination ou la passion d'une part, la raison ou l'action d'autre part, appartiennent à des plans différents, et aucune espèce de correspondance ne saurait se concevoir entre elles. Rien n'est plus étranger à la dialectique de l'*Éthique* que l'analogie, le symbolisme universel, de la *Monadologie*. Il y a différence de nature, il y a opposition véritable, entre la connaissance du premier genre, suivant laquelle les parties de l'univers sont extérieures les unes aux autres, forment des individus qui se suffisent à eux-mêmes, des absolus, et la connaissance du second genre qui rétablit entre les parties un lien de solidarité réciproque, ou la connaissance du troisième qui en ramène la totalité à l'unité originelle

qui en est la source, à l'attribut qui exprime l'essence infiniment infinie de Dieu. Le parallélisme n'a donc pas lieu entre un plan et un autre plan, mais à l'intérieur de chaque plan, entre les deux aspects sous lesquels un même être se manifeste pour nous ; c'est-à-dire qu'il a lieu tour à tour entre les corps considérés comme individus et les images considérées comme représentations individuelles, puis entre les lois du mouvement universel et l'enchaînement des raisonnements scientifiques, enfin entre l'essence intelligible du corps, conséquence immédiate, mode éternel, de l'attribut étendue, et l'essence intelligible de l'âme, conséquence immédiate, mode éternel, de l'attribut pensée (1).

(1) Il nous semble bien que la théorie spinoziste de la connaissance est essentielle à l'intelligence du parallélisme. Taine, qui a mis ses premiers essais sous le patronage de Spinoza, donnait au parallélisme une forme qui en apparence est mieux adaptée aux exigences positives du XIXe siècle : pour définir la série psychique, il empruntait à Berkeley et à Hume les conclusions de l'analyse sensualiste ; pour définir la série physique il empruntait à Laplace les conclusions du mécanisme scientifique. Quelles incohérences et quelles absurdités entraîne le rapprochement de séries aussi hétérogènes, M. Bergson l'a montré dans la communication célèbre qu'il a faite au Congrès de Genève (*Revue de Métaphysique*, nov. 1904, *Rapports et Comptes rendus*, Genève, 1905, p. 427, et *Énergie spirituelle*, 1919, p. 204). La question intéressante pour l'historien du spinozisme est de savoir si le paralogisme commis par les savants et les littérateurs qui ont recueilli la notion paralléliste dans l'atmosphère du XIXe siècle, est également imputable à la doctrine originelle dont l'*Éthique* contient l'exposition. Or sur ce point nous avons quelques doutes. Nous avions déjà eu l'occasion de les exprimer, il y a quelques années, dans l'article SPINOZA de la *Grande Encyclopédie* : «... Il en est à peu près de même au XIXe siècle de ceux qui se sont réclamés des formules spinozistes, pour rattacher l'homme à la nature, tels que Taine, par exemple ; comme ils n'ont guère distingué l'ordre des causes physiologiques et l'ordre des causes morales, comme ils ne se

La doctrine de l'harmonie préétablie postule un Dieu qui est « excellent géomètre... bon architecte... habile

sont pas souciés d'établir entre ces différentes fonctions une hiérarchie rationnelle et de relier le déterminisme à l'unité spirituelle de la nature, on ne peut pas dire qu'ils aient été fidèles au spinozisme, dans ce qu'il a d'original et de caractéristique. » Si donc nous rétablissons la thèse originale et caractéristique du parallélisme spinoziste, la hiérarchie des genres de connaissance, peut-être trouverons-nous que Spinoza serait d'accord avec M. Bergson pour répudier la confusion perpétuelle de la notation idéaliste et de la notation réaliste, la « prestidigitation » inconsciente qui est au fond du sophisme psycho-physiologique. Nous rappelons que, selon M. Bergson, « l'idéalisme a pour essence de s'arrêter à ce qui est étalé dans l'espace et aux divisions spatiales, tandis que le réalisme tient cet étalage pour superficiel et ces divisions pour artificielles : il conçoit, derrière les représentations juxtaposées, un système d'actions réciproques, et par conséquent une *implication* des représentations les unes dans les autres. » (R. M., p. 904 ; R. C. R., p. 436; *op. cit.*, p. 217). « A ceux qui contesteraient la généralité de nos deux définitions, nous demanderions de ne voir dans les mots *réalisme* et *idéalisme* que des termes conventionnels par lesquels nous désignerons, dans la présente étude, deux notations du réel, dont l'une implique la possibilité et l'autre l'impossibilité d'identifier les choses avec la représentation étalée et articulée dans l'espace, qu'elles offrent à une conscience humaine. Que les deux postulats s'excluent l'un l'autre, qu'il soit illégitime, par conséquent, d'appliquer en même temps les deux systèmes de notation au même objet, tout le monde nous l'accordera. Or, nous n'avons pas besoin d'autre chose pour la la présente démonstration. » (R. M., p. 898 ; R. C. R., p. 430 ; *op. cit.*, p. 207.) Dans le spinozisme la juxtaposition et l'implication sont deux catégories fondamentales, l'une caractérisant la connaissance du premier genre, l'imagination, l'autre caractérisant la connaissance du troisième genre, la science intuitive ; la thèse paralléliste consiste à faire successivement correspondre sur chacun de ces plans hiérarchiquement superposés la notation idéaliste pour désigner l'ordre et la connexion des idées, la notation réaliste pour désigner l'ordre et la connexion des choses. Du point de vue de la juxtaposition, que M. Bergson appelle idéaliste, et qui serait aussi bien réaliste puisque l'âme y est spatialisée, puisque les idées se suivent dans l'ordre des affections corpo-

machiniste », comme il est aussi « bon père de famille » et « savant auteur (1) ». Mais toutes ces « anthropologies » que le Dieu de Leibniz « veut bien souffrir (2) » le Dieu de Spinoza les repousse, comme contradictoires à la nature de l'absolu. Dans l'*Éthique*,

relles, il n'y a qu'un type de relations, relations d'extériorité, soit entre les mouvements qui coexistent ou se succèdent dans l'espace divisible, soit entre les images qui coexistent ou se succèdent dans la conscience : le physiologiste qui sépare le cerveau du monde extérieur ou le psychologue qui isole les images de l'activité percevante, obéissent à la même logique, ils font le même travail d'abstraction, ils posent, comme dit Spinoza, des conséquences sans prémisses. Du point de vue de l'implication que M. Bergson appelle réaliste et qui serait aussi bien idéaliste, puisque le corps y est intellectualisé, puisque les événements réels sont ordonnés suivant l'enchaînement intelligible des idées, il n'y a qu'un type de relations, relations d'intériorité justifiant à la fois et la liaison des équations dans le système de la science, et l'existence d'une étendue qui est unifiée du dedans, qui est unique et indivisible : le philosophe qui retrouve dans une proposition vraie l'univers des idées par quoi elle se légitime, le biologiste qui retrouve dans l'activité cérébrale la résultante des changements les plus anciens et les plus lointains du milieu cosmique, obéissent à la même logique; ils accomplissent le même travail de connexion, ils aboutissent à la même affirmation du tout comme un. C'est donc nier une première fois le parallélisme que de supposer, dans l'interprétation empirique de l'idéalisme, un sujet sans objet, un monde de la conscience qui pourrait se passer du monde réel; c'est nier une seconde fois le parallélisme que de supposer, dans l'interprétation réaliste de la science, un objet sans sujet, un univers du savant qui pourrait se passer du savant. A vouloir de ces deux négations jointes tirer une affirmation, en mettant bout à bout le psychologisme et le matérialisme, on ne peut donner le jour qu'au monstre « sans forme » et sans nom dont aussi bien après M. Bergson le procès n'est plus à faire.

(1) *Discours de Métaphysique*, V, G., IV, 430.

(2) « C'est en cela qu'il s'humaine, qu'il veut bien souffrir des Anthropologies, et qu'il entre en société avec nous, comme un Prince avec ses sujets. » *Discours de Métaphysique*, XXXVI, G., IV, 462.

Dieu est affranchi de l'anthropomorphisme, et par là même il affranchit l'homme de cette contrainte que la volonté d'un « Prince » fait peser sur ses sujets. La perfection du monde consiste à développer l'essence infiniment infinie de Dieu, comme les propriétés du cercle en développent la définition ; elle a une valeur intrinsèque qui demeure la même, de quelque façon qu'elle se représente à tel ou tel esprit. Le parallélisme entre les modes a sa raison dans le parallélisme entre les attributs ; et c'est pourquoi il est indifférent à la vérité du parallélisme que l'homme s'élève de la sphère de l'imagination où il est pour lui-même un mode singulier et une sorte d'état indépendant, à la sphère de l'intelligence où il s'unit immédiatement et du dedans à l'attribut éternel. Le spinozisme ignore le *fiat* divin qui aurait appelé l'individu à l'existence, qui, en lui assignant un centre déterminé de perspective sur l'univers, lui aurait à jamais interdit de communier avec l'unité primitive(1) ; au contraire il ouvre une route infinie au progrès de l'automate spirituel. De même que la définition du cercle ou de la sphère implique une infinité de conséquences et, à partir de la formule analytique où elle se fixe, les engendre par voie déductive, de même l'idée qui est la réalité constitutive de l'âme humaine est capable de se rendre adéquate par le développement de son essence, et elle trouve dans son adéquation la marque de sa vérité.

Comment prétendre, dès lors, que la cinquième partie de l'*Éthique* ne soit, de la part de Spinoza, qu'une con-

(1) Cf. *Lettre à la princesse Sophie*, G., VII, 556 : « Il est le centre universel... nous ne sommes que des centres particuliers. »

cession prudente aux préjugés officiels, que l'amour intellectuel de Dieu n'y figure que comme un habit de parade pour le peuple (1)? Cette insinuation de Leibniz marque la limite où s'arrête sa propre interprétation du spinozisme, L'homme, suivant Leibniz, est un « patient (2) » vis-à-vis de l'univers ; s'il est victime de la nécessité qui régit l'univers, il ne faut pas attendre qu'il soit guéri par la seule intelligence de cette nécessité ; il importe alors de lui démontrer que cette nécessité est bonté, que les ombres et les dissonances rehaussent la beauté de l'ensemble (3), que le triomphe du bien est assuré, afin qu'il ne veuille plus demeurer du parti des mécontents dans la République de Dieu (4) et qu'il mette sa félicité à se réjouir de la félicité de son auteur. Mais, pour Spinoza, l'homme n'aurait pas à se consoler d'être un patient; il doit apprendre seulement à ne plus être un patient, apprendre l'action. Le rôle

(1) « Ex his etiam intelligitur quæ Spinosa de amore Dei intellectuali habet (*Eth.*, IV, prop. 28), non nisi ad populum phaleras esse cum in Deo omnia bona malaque indiscriminatim necessario producente nihil est amabile, verus Dei amor fundatur non in necessitate sed in bonitate. » *Animadversiones*, etc., éd. Foucher de Careil, p. 68 ; cf. *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 530.

(2) « Spinosa putat mentem valde firmari si quæ fiunt necessario fieri intelligat : sed hoc coactu patientis animum contentum non reddit, neque ideo minus malum suum sentit. Felix est si intelligat bonum ex malo sequi et quæ fiunt nobis optima esse, si sapimus. » *Animadversiones*, p. 66.

(3) *Lettre à Jean Bernouilli*, 21 février 1699, M., III, 574 : « Si malum in se minus quam nihilum, tamen conjunctum, interdum aliis effectu realitatem auget, ut umbræ prosunt in pictura, et dissonantiæ in musica. Nec dubium mihi est, tum demum permissa esse mala, cum plus inde nascitur boni. »

(4) Cf. *Théodicée*, p. I, § 15.

de l'intelligence n'est pas de fonder la résignation sur l'admiration de l'harmonie universelle; il est d'une tout autre efficacité pratique, il consiste à modifier la destinée de l'homme, en modifiant le point d'application de l'univers sur l'homme. A mesure que la pensée se développe dans l'homme, diminue, en effet, la part de l'auxiliaire sensible par quoi il est attaché à une région de l'espace et à une portion du temps; il ne subsiste plus que le système des essences intelligibles qui est coextensif à l'univers, — système éternel, — car l'ordre des essences est une connexion réciproque sans antériorité ni postériorité — système unique, car il n'existe qu'une géométrie pour tous les géomètres — système enfin adéquat en l'homme comme il est adéquat en Dieu (1). Lorsque la majeure et la plus haute partie de l'âme s'est ainsi transformée en intelligence, l'homme cesse de s'ériger en absolu, d'être pour lui-même l'individu qui s'oppose au reste du monde et qui succombe sous le poids des forces universelles; il est l'activité pure de la pensée qui ne connaît plus rien d'étranger ou d'extérieur à elle, qui ne peut plus subir de contrainte. Dieu est le centre unique, et tout esprit, étant concentrique à Dieu, est — comme nous l'avons montré — capable de l'unité divine. En effaçant toute différence de nature entre l'être de l'homme et l'être de Dieu, la méthode d'identification spinoziste aboutit donc à poser la liberté de la seule façon où elle

(1) « His adde, quod Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (*per Coroll. Prop. 21 hujus*) : adeoque tam necesse est, ut Mentis claræ et distinctæ ideæ veræ sint, ac Dei ideæ. » *Eth.*, II, 43 *Sch.* — I, 112.

puisse être affirmée dans un système de dogmatisme théologique : la liberté de l'homme est spécifiquement et numériquement identique à la liberté de Dieu.

CHAPITRE XIV

LA PLACE DU SPINOZISME DANS L'HISTOIRE

« L'arbre de la science, écrit Duhem au début de ses études magistrales sur l'*Évolution de la mécanique*, croît avec une extrême lenteur; des siècles s'écoulent avant qu'il soit possible de cueillir les fruits mûrs; à peine aujourd'hui nous est-il permis d'exprimer et d'apprécier le suc des doctrines qui fleurirent au XVIIe siècle (1). » Et en effet pour une telle appréciation il ne suffirait pas d'énumérer les résultats atteints au XVIIe siècle, et de marquer parmi eux ceux que le XXe peut retenir. C'est l'architecture de la science qui est en jeu; c'est la combinaison des relations naturelles entre les phénomènes, qui, à mesure que la science se constitue, tendent à prendre la forme d'équations mathématiques, et de la superstructure imaginative qui permet de se représenter ces relations en termes de réalité. L'unité du mécanisme cartésien vient de ce que ces deux éléments y sont inséparables l'un de l'autre : les équations d'ordre géométrique régissent l'univers parce

(1) *Revue générale des Sciences pures et appliquées*, 30 janvier 1903, t. XIV, p. 636.

que l'univers dans sa réalité n'est rien de plus que « l'objet de la Géométrie spéculative (1) », parce que « la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps (2) ». Mais du mécanisme ainsi entendu le temps a fait justice, en dévoilant que sous l'unité d'un système il est à la fois une mathématique et une métaphysique. D'une part, ce qui est d'ordre intellectuel est une valeur positive à laquelle le progrès de l'investigation peut, sans la détruire, ajouter d'autres valeurs positives ; d'autre part, ce qui est d'ordre imaginatif est une hypothèse particulière, exclusive par rapport à d'autres hypothèses que l'extension des recherches devait successivement mettre au jour, de telle sorte que finalement, par leur multiplicité, par leurs contradictions, elles devaient toutes s'annuler les unes les autres. Aussi dans cette dissociation subie par le mécanisme le critique sera libre de voir, suivant sa propre structure mentale, suivant l'importance prédominante qu'il attache dans son for intérieur aux symboles cosmologiques ou aux formules analytiques, soit la ruine du cartésianisme comme tentative métaphysique pour réduire l'univers aux seules déterminations de l'étendue, soit au contraire sa confirmation définitive comme effort pour donner à la science humaine la forme d'une mathématique universelle.

Des considérations analogues s'appliqueraient à l'esthétique du XVII[e] siècle. La tragédie française, qui

(1) *Méditation sixième* (A. T. IX, 1[re] part., 63).
(2) *Les Principes de la Philosophie*, II, 10.

est représentative par excellence de l'art classique, est soumise aux règles de l'unité de temps, de l'unité de lieu, de l'unité d'action. Pour Boileau ces règles forment une trinité une et indivisible ; c'est à ce titre qu'elles entrent dans le système de rationalisme esthétique dont l'*Art poétique* est le manifeste (1). Déjà, plus de quarante ans auparavant, lorsque la doctrine allait acquérir force de loi, le problème s'était ainsi posé aux Isnard, aux Mairet, aux Gombauld, aux Rayssiguier : il fallait, avec les partisans de la régularité se prononcer pour l'ordre et pour la raison, ou risquer, avec les partisans de l'indépendance, d'aller « contre le sens commun ou contre le jugement (2). » — Or, nous nous demandons aujourd'hui si l'apparence régulière de l'édifice ne dissimule pas, cette fois encore, un équilibre singulièrement instable. L'appel au sens commun ne se dissocie-t-il pas en deux attitudes qui sont directement opposées: d'une part l'adhésion à l'évidence, et à l'évidence seule, le consentement de soi-même à soi-même (3), et d'autre part l'asservissement à la tradition, la soumission à l'autorité ? Boileau n'est-il pas tour à tour deux personnages différents, l'un rédigeant dans les termes de la pratique (4) « l'Arrêt burlesque » rendu contre « une inconnue, nommée la Raison, » en faveur « d'Aristote,

(1) III, 45-46, *Œuvres de Boileau*, éd. Gidel, 1872, t. II, p. 339.

(2) Cf. Nous empruntons ces détails à l'excellente thèse de M. Marsan : *La pastorale dramatique en France à la fin du XVI[e] siècle,* 1905 ; p. 387-390.

(3) Cf. Pascal, *Pensées*, sect. IV, fr. 260 : « C'est le consentement de vous à vous-même, et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous faire croire. »

(4) *Discours sur l'Ode; op. cit.*, t. III, p. 11.

ancien professeur royal en grec dans le collège du Lycée (1) » ; — l'autre défendant contre Perrault les nobles hardiesses de ce Pindare qui, « afin de mieux entrer dans la raison, sort, s'il faut ainsi parler, de la raison même », assuré d'ailleurs de convaincre son contradicteur par l'imitation de « ces saillies et de ces excès pindariques », par la publication de l'*Ode sur la prise de Namur* ? Cette dualité inconsciente d'inspiration n'est nulle part plus frappante que dans la solidarité présumée entre les trois unités classiques. L'unité de temps est fondée sur l'autorité d'Aristote, si bien qu'autour du texte de la *Poétique* deux écoles d'exégèse se livraient bataille, la première étendant le « tour du soleil » au « jour naturel de vingt-quatre heures », et la seconde le restreignant au « jour artificiel de douze (2) ». Sans doute un libéral, le médecin Isnard, écrivait en 1631 : « C'est une question de droit et non pas de fait ; l'on ne dispute pas si toujours les anciens ont gardé les règles ponctuellement, mais bien si le précepte et l'exemple dont ils l'ont autorisé nous y doivent obliger et soumettre (3). » Mais du jour où Richelieu, inaugurant en France le régime de l'art bureaucratique, donna « pleine autorité » sur les poètes à M. Chapelain (4), l'unité de temps et son corollaire l'unité de lieu devinrent exécutoires comme les canons de l'Église et les ordonnances du roi. Corneille en use

(1) *Op. cit.*, t. III, p. 246.

(2) Corneille, *Troisième discours sur le poème dramatique ; sur les Trois unités.*

(3) Préface de la *Philis* de Pichou, *apud* Marsan, *op. cit.*, 387.

(4) D'Olivet, *Histoire de l'Académie française*, p. 100.

avec elles comme un notaire d'autrefois en usait avec l'abolition de la vénalité des charges ; il déploie dans son *Discours des Trois unités* toutes les ressources de l'avocat normand : « Nous avons une maxime en droit qu'il faut élargir la faveur, et restreindre les rigueurs *odia restringenda*, *favores ampliandi*... Les jurisconsultes admettent des fictions de droit, et je voudrais, à leur exemple, introduire des fictions de théâtre (1). » Or, si l'unité de temps et l'unité de lieu sont ainsi de véritables lois civiles, qui d'ailleurs s'adaptaient assez bien aux conditions matérielles de la scène, l'unité d'action n'a nullement aux yeux de la critique moderne le même caractère. L'unité d'action est une exigence de la raison, parce que la discontinuité des événements, l'incohérence de l'intrigue entraînent une divergence des regards, une dispersion de l'attention et de l'intérêt, qui soulèvent en quelque sorte la pièce contre elle-même, parce qu'elles compromettent le cadre d'harmonie, la période de quiétude, où naît la jouissance esthétique. L'autorité du législateur n'est pas ici en cause : on ne prescrit pas à une pièce d'être une ; on dit seulement qu'elle est une pièce dans la mesure où elle est une ; on constate une condition d'existence qui se dégage de l'intérieur de l'œuvre. Bref, la loi de l'unité d'action est une loi naturelle au sens même où Spinoza opposait aux commandements de l'Ancien Testament, appuyés sur la révélation des prophètes et sur la croyance au miracle, la loi nouvelle qui porte en elle-même sa nécessité, qui d'elle-même sur chaque point de l'espace, à chaque

(1) Corneille, *Troisième discours*.

moment du temps, se vérifie et s'accomplit. Ici encore le discernement s'est fait de ce qui est imaginatif et de ce qui est rationnel, il serait aussi ridicule de s'insurger contre l'unité d'action, sous prétexte qu'elle a fait partie d'un système de préceptes aujourd'hui surannés, que de contester le mathématisme de la science moderne, afin d'assurer la revanche posthume d'Aristote sur Descartes.

Les deux ordres de considérations que nous venons de rappeler nous permettent de définir avec précision l'objet de notre recherche sur le mouvement métaphysique qui va de Descartes à Leibniz. La philosophie du XVII[e] siècle n'aurait aucune connexion avec l'ensemble de notre civilisation si la critique philosophique ne pouvait pas traiter à son tour le problème que la critique scientifique et la critique esthétique ont résolu, si elle ne pouvait déterminer quelle a été l'œuvre du temps, et faire le départ entre ce qui, ressortissant au moment particulier de l'évolution intellectuelle, a en effet disparu avec ce moment même, et ce qui, possédant une valeur intrinsèque et positive, est devenu pour la réflexion des modernes un centre d'organisation.

Certes l'édifice où les Descartes, les Malebranche, les Leibniz, font entrer les vérités de la raison et les dogmes de la théologie a une ordonnance régulière, un équilibre et une unité qui frappent au premier abord. La conciliation est d'autant plus remarquable que ni la science ni la religion n'étaient ce qu'elles sont aujourd'hui pour tant d'esprits : deux forces sociales qui se heurtent du dehors et entre lesquelles il est pratique-

ment nécessaire de prendre parti. Pour les penseurs du XVII[e] siècle, la religion ne consistait pas dans un faisceau de traditions, de sentiments et d'intérêts qui assignait à l'individu sa place dans la mêlée des partis ; elle était la substance de la vie spirituelle ; elle aurait cessé d'être si elle avait cessé de paraître vraie, si le contenu du dogme et l'autorité de la révélation n'avaient pas semblé susceptibles de justification. Et la science n'était pas non plus un monument que l'on trouve devant soi, tout constitué, avec ses méthodes définies et ses résultats incontestés ; les hommes du XVII[e] siècle ont eu à découvrir les pratiques intellectuelles, déduction mathématique et investigation expérimentale, qui devaient leur permettre de prendre possession de la nature. C'est de l'intérieur de la science qu'ils se sont frayé une voie vers la vérité de la religion ; ce sont les caractères spécifiques de la science rationnelle qu'ils invoquaient pour la consolidation de leur foi chrétienne.

Le plus apparent de ces caractères consiste à établir entre l'espace et la réalité une connexion que l'antiquité n'avait point connue. Aux yeux des anciens, la réalité, pour être donnée comme telle, devait être susceptible d'être parcourue effectivement par la pensée, et la pensée n'est pas capable de parcourir l'infini ; l'espace était illimité, mais parce qu'il se définissait comme l'absence de toute réalité, comme le vide absolu. Pour Descartes, il n'y a point de substance posée antérieurement au lieu qu'elle occupe, et par rapport à laquelle le lieu ne serait qu'une qualité extrinsèque ; la matière est la substance étendue, qui possède naturellement toutes les propriétés de l'étendue. L'étendue étant l'objet d'une

imagination intellectuelle qui ne comporte point de limites, la matière est conçue elle-même comme illimitée (1). De même que la géométrie transporte la vérité de ses théorèmes à quelque point que ce soit d'un espace partout identique à lui-même, de même la mécanique embrasse dans ses équations fondamentales la double infinité de l'espace et du temps : elle s'affirme de l'univers entier, elle remonte jusqu'au chaos initial pour suivre à travers l'homogénéité de la série les transformations nécessaires dont l'état actuel est sorti. Ainsi se trouve légitimée la vaste extrapolation qui sert de base au système rationnel du monde ; ainsi se trouve établie la réalité d'une nature infinie qui dépasse nos forces, et que nous ne pouvons pas comprendre, au sens propre et pour ainsi dire physique du mot : « *Videmus earum rerum naturam nostras vires superare, et nos qua finiti sumus, illa comprehendere non posse, et sic nostri respectu indefinita aut infinita sunt* (2). »

Dès lors il est aisé de voir que l'extrapolation scientifique légitime, qu'elle nécessite, l'extrapolation métaphysique. L'univers déborde la capacité de l'entendement humain, qui est fini ; la science de l'univers ne serait qu'un rêve, si elle ne s'appuyait sur un esprit infini, sur Dieu. En un sens Dieu, ou l'absolument infini, est ce qu'il y a de plus accessible à l'homme, puisque l'idée de l'infini est l'idée claire et distincte par excellence, l'idée simple de l'être, antérieure à toute restriction et à toute limitation. Mais la compréhension

(1) *Les Principes de la Philosophie*, II, 26 : « *Que l'étendue du monde est indéfinie.* »

(2) *Manuscrit de Gœttingen*, 16 avril 1648 (A. T. V, 167).

intégrale de l'objet n'est pas contenue dans la conception de l'idée ; si cette idée est l'infini, elle implique dans sa notion même, dans sa « raison formelle », qu'elle est inépuisable à tout ce qui est soi-même fini. Dieu, dans la plénitude et dans la racine de son être, demeure incompréhensible à l'homme.

Cette séparation, à l'intérieur du *Cogito*, entre le *connaître* et le *comprendre* — qui répugne à la logique de l'idéalisme et que Spinoza, nous avons eu occasion de le rappeler, écartait en termes exprès dès la publication de ses *Principes de philosophie cartésienne* — est le principe sur lequel Malebranche fait reposer l'unité harmonique de la nature et de la grâce. L'introduction de « l'homme-Dieu qui joint le ciel avec la terre (1) », du Verbe qui rétablit la hiérarchie véritable des rapports d'excellence et de perfection, n'a rien, je ne dis pas qui contredise les lois de la raison spéculative, mais qui s'en éloigne ; car déjà l'étendue intelligible a manifesté, avec la disproportion de l'intelligence humaine à son objet, la présence du Médiateur, du Maître des esprits. Le rythme de la théologie chrétienne ne fait donc que reproduire, avec une fidélité saisissante, le rythme de la géométrie cartésienne : c'est un même progrès intérieur, c'est une même intervention surnaturelle, qui permet de transformer les rapports sensibles entre images en relations analytiques entre idées, et qui libère du péché d'origine, de l'attachement aux créatures, pour rendre l'âme à la contemplation de l'ordre spirituel, à la communion de Dieu.

(1) *Entretiens sur la Métaphysique*, XIII, § 9.

De Leibniz, enfin, le principe qui fait solidaires la science et la religion reçoit la simplicité, l'unité que ni Descartes ni Malebranche n'avaient su lui donner ; il est le *principe de raison*. Ce principe résout toute vérité particulière dans l'infinité de ses conditions déterminantes, en montrant, impliqué dans l'existence de chaque monade, un univers qui est inné et intérieur à elle, en définissant toute partie comme « partie totale » ; et *a fortiori* il s'applique au tout lui-même pour en justifier la réalisation : si l'univers a été, c'est qu'il était le meilleur possible. Or, tandis que dans le premier cas il ouvre la voie à l'analyse proprement scientifique qui se déroule, à la recherche des causes universelles, dans le plan d'une expérience toujours identique à elle-même, dans le second cas il affirme de l'univers une qualité d'excellence et de perfection à laquelle l'expérience, nécessairement partielle et restreinte, ne saurait apporter ni une entière confirmation ni non plus le moindre démenti : « On n'approuvera point qu'une reine prétende sauver l'État en commettant ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux... Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne saurait être opposé à la règle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché (1). » Dès lors, dit Leibniz plus loin, « supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des élus ; il ne s'ensuit nullement que le vice et la mi-

(1) *Essais de Théodicée*, I, § 25.

sère surpassent la vertu et la félicité dans l'univers ; il faut plutôt juger tout le contraire parce que la cité de Dieu doit être la plus parfaite de tous les États possibles, puisqu'il a été formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les monarques. Cette réponse, continue Leibniz, confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la foi et de la raison : savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections est qu'on confond l'apparent avec le véritable ; l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il résulterait d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences, car il serait déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées aux démonstrations de raison et aux révélations de la foi (III, 221) ». C'est pourquoi nous ne jugerons pas de la sagesse divine par le degré de perfection que nous apercevrons dans l'univers ; mais tout au contraire, comme la sagesse infaillible de Dieu est la raison d'être de l'univers, nous ferons fond sur elle pour apprendre à mieux apprécier, à mieux savourer l'excellence des choses : « Suppléons donc, par notre réflexion, à ce qui manque à notre perception (*Ibid.*, I, 13). »

C'est sous la forme de l'application intégrale du principe de raison, que la science profane et la théologie chrétienne s'unissent de la même façon qu'elles s'unissaient dans les *Sommes* de saint Thomas d'Aquin ; elles forment un système stable et durable que le XVIIIe siècle devait commencer par recueillir ; et rien n'est plus si-

gnificatif, en effet, que de voir Emmanuel Kant, dans un programme du 7 octobre 1759, presque cinquante ans après la publication des *Essais de Théodicée*, et au lendemain de l'émotion produite en Europe par le tremblement de terre de Lisbonne, reproduire fidèlement, pieusement, la lettre de l'optimisme leibnizien (1). Mais c'est sous cette même forme aussi que la critique kantienne devait ruiner la métaphysique dogmatique, en dissociant les procédés confondus dans la formule unique du principe de raison. Chose curieuse, et bien caractéristique de la marche particulière à la pensée de Kant, cette dissociation se trouvait déjà très nettement accomplie dans la dissertation de 1755 sur *les premiers principes de la connaissance métaphysique*, qui, en apparence, est tout imprégnée de la scolastique leibnizo-wolffienne. Le principe de raison y est décomposé en deux principes : raison antécédemment déterminante ou raison d'être ; raison conséquemment déterminante ou raison de connaître. Par le second, on remonte de ce qui est donné aux conditions qu'en implique l'apparition ; on va de l'être à ce qui l'a rendu possible. Par le premier on descend de la cause de l'existence à l'existence même ; or, cette cause ne saurait se réduire au possible comme tel, puisque ce qui caractérise le possible, c'est précisément qu'il lui manque ce qui est constitutif de l'être. Le passage du possible à l'être, de l'essence à l'existence, ne peut donc s'effectuer correctement, et l'argument ontologique de Descartes est

(1) Ed. Reimer, *Œuvres*, t. II, Berlin, 1905, p. 27-35. Cf. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 85-89.

écarté en termes exprès. — Conclusions que nous pourrions traduire dans les termes suivants : l'extrapolation scientifique, telle que Newton l'a pratiquée, est légitime ; l'extrapolation métaphysique, la déduction *a priori*, du dogmatisme classique, est illégitime.

En 1781, dans la *Critique de la raison pure spéculative*, cette double conclusion se trouve fondée en droit. Tandis que tous les philosophes antérieurs avaient implicitement admis, pour les accepter ou pour les rejeter toutes les deux, la connexion et la solidarité de la science rationnelle et de la métaphysique rationnelle, Kant justifie la science rationnelle qui était l'objet des doutes sceptiques de Hume ; mais les raisons mêmes qui justifient l'existence de la science rationnelle font qu'il ne peut y avoir de métaphysique rationnelle.

Pourquoi le savant est-il capable d'énoncer des propositions nécessaires et universelles, alors que l'intuition sensible seule le met en contact avec une nature différente de lui, extérieure à lui, alors que l'intuition sensible est faite d'états particuliers et contingents ? Parce que l'intuition sensible est soumise à une série de conditions formelles, en particulier parce qu'elle ne deviendra une opération effective de l'esprit que si les données en ont pris place dans le double cadre qui est disposé à les recevoir, dans le cadre de l'espace et du temps. Les conditions de la perception sont déterminées avant la perception même ; elles imposent aux phénomènes perçus de se présenter comme des quantités extensives, appréhendées partie par partie et ne formant un tout que par l'agrégation des éléments constitutifs. Le procédé par lequel l'homme prend possession

de l'expérience en la faisant rentrer dans les formes d'extériorité, n'implique donc rien de plus que l'homogénéité de ces formes ; il peut se répéter ou se prolonger indéfiniment, et par là il ouvre à la science un horizon illimité dans l'étendue et dans la durée ; la législation qui régit les intuitions humaines, justifie l'extrapolation de l'arithmétique qui poursuit à l'infini la suite des nombres, l'extrapolation de la géométrie qui étend à l'infini la construction de ses figures.

Mais, ce qui se succède dans le temps et ce qui remplit l'espace n'est encore que la matière brute de l'expérience ; ce n'est pas l'expérience elle-même. Si l'expérience est une nature constituée comme telle, c'est-à-dire organisée suivant des règles, l'expérience suppose donc une activité organique capable de faire, avec l'ensemble en apparence incoordonné des sensations, l'unité d'un système régulier. Or, cette activité organique n'est pas autre que l'activité de la pensée : c'est elle qui sous-tend au contenu de l'intuition un réseau de principes, qui assure au savant qu'il peut à volonté reculer dans l'espace et dans le temps les limites de sa compétence et de sa juridiction, qu'il y trouvera toujours et partout satisfaites, non seulement les exigences « mathématiques » du nombre et du degré, mais les exigences « dynamiques » de la substantialité, de la causalité, de la communauté d'action. Du moment qu'il y a pour la pensée de l'homme un objet, la pensée et l'objet sont engagés l'un dans l'autre par une sorte de collaboration mutuelle ; par là se trouve légitimée la méthode d'extrapolation *a priori*, qui est le fondement de la physique rationnelle.

Or, si telles sont les conditions qui justifient la science humaine, elles ne peuvent être positives par rapport à l'objet et à l'instrument de la métaphysique. L'objet de la métaphysique est soustrait à toute détermination limitante et restrictive, il est dégagé de cette réciprocité d'action entre le *représentant* et le *représenté* qui rendait *l'idéalisme transcendantal* solidaire d'un *réalisme empirique ;* en même temps et par là même, il est vidé de tout ce qui le constituait en rapport avec la réalité concrète. Le possible est pour la science une notion positive et pleine, parce qu'il est défini par les formes de l'intuition sensible et par les catégories des synthèses intellectuelles ; pour la métaphysique le possible c'est l'inconditionnel, c'est l'absolu ; exclusif de toute connexion logique, de tout lien de dépendance, il ne sera saisi que d'une façon négative, comme absence de contradiction ; tel est, en effet, le caractère que déjà Descartes attribuait à l'idée claire et distincte et sur lequel Leibniz insiste afin de rendre tout à fait rigoureuse la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Le tout qualitativement défini auquel les métaphysiciens font appel pour dépasser l'horizon de l'expérience réelle, pour rétablir l'harmonie de l'univers et juger de sa valeur définitive, n'est qu'une abstraction logique (1), non seulement impuissante à rendre raison du réel, mais en fait incapable de le rejoindre. L'uni-

(1) Delbos rappelle dans une note le jugement de Hamann sur l'opuscule kantien de 1759 : « Je ne comprends pas ses raisons... Il se fonde sur le *Tout* pour juger du monde... Conclure du Tout aux parties, c'est conclure de l'inconnu au connu. » *Lettre du 12 octobre 1759 à Lindner,* apud *La philosophie pratique de Kant,* p. 88, note 3.

vers des métaphysiciens, étant par essence l'indétermination, appelle et repousse tour à tour toutes les déterminations qu'inévitablement on est tenté de lui adjoindre pour en faire un objet de la pensée : de sorte que, définie par l'absence de toute contradiction, cette prétendue réalité finit par devenir comme le lieu géométrique des contradictions humaines.

D'autre part, l'instrument de la science est l'activité de l'esprit ; l'élaboration qui s'accomplit dans les profondeurs de l'inconscient, a tissé la trame de l'univers, et l'a rendu homogène à la nature de l'investigation expérimentale. Mais la connaissance métaphysique demande une attitude complètement différente ; car toute activité par définition est intérieure à l'être qui agit, incapable par conséquent de se détacher du sujet, et de venir adhérer, comme ferait un moule de plâtre, à l'objet qu'il s'agirait de saisir. Pour briser le cadre de la relativité universelle, il faut concevoir le transfert du sujet à l'objet : au lieu de se replier sur soi et de chercher dans la législation de l'organisme intellectuel un modèle pour la constitution de l'univers, on se place non seulement en dehors de l'objet, mais en dehors de l'œil qui le contemple, afin de pouvoir tracer le rayon qui rejoint cet œil à cet objet. En fait, c'est ainsi que s'est constituée, à l'imitation de l'intuition spatiale, la notion de l'intuition intellectuelle. Dupe de la métaphore platonicienne, dupe surtout de sa propre imagination réaliste, la scolastique alexandrine et chrétienne substituait cette notion à l'activité interne de l'esprit ; elle traduisait en intuition la νόησις qui était le progrès de l'unification dialectique, la constitution du système des

relations intelligibles. Descartes a recueilli la tradition de l'intuition intellectuelle : antérieurement au pouvoir de décider sur le vrai ou sur le faux, il y a une faculté de recevoir les idées, l'entendement, et sur la passivité de cette faculté — Malebranche et Leibniz même y insistent à leur tour — se fonde l'évidence des idées premières. Or, pouvons-nous concevoir d'une façon positive ce lien immédiat entre le sujet et l'objet, qui est impliqué par une telle évidence et une telle passivité ? La conscience psychologique n'y verra sans doute aucune difficulté, parce que la conscience psychologique se détourne de l'élaboration mentale pour se porter vers la conclusion du travail intérieur, vers l'objet, parce que par les lois de l'habitude la donnée initiale et l'image terminale se rapprochent de plus en plus, et jusqu'à se confondre. Mais, au regard de la science psychologique, une telle conscience est une abstraction ; elle est l'inconscience même. La science psychologique a pour fonction d'analyser le mécanisme soit de la perception sensible, soit de l'invention métaphysique ; à mesure qu'elle découvre et met en lumière les synthèses mentales qui y sont engagées, il deviendra plus difficile de nier la réalité d'une activité immanente à l'expérience même. Or, c'est cette négation qui constituait l'affirmation de l'immédiatité, soit pour l'intuition sensible, soit à plus forte raison pour son décalque abstrait : l'intuition intellectuelle. Ainsi se confirme, et d'une façon définitive, semble-t-il, la dissociation opérée par Kant entre l'extrapolation d'ordre scientifique et l'extrapolation d'ordre métaphysique — parallèle à la dissociation établie à l'intérieur du mécanisme cartésien ou de l'es-

thétique classique entre l'élément proprement rationnel et l'élément imaginatif.

Une fois acquise, cette dissociation transforme la perspective historique où le XVII[e] siècle nous apparaît; elle explique en particulier de quel renouvellement d'intérêt, de quel approfondissement d'interprétation, devaient bénéficier les mêmes ouvrages qui, précisément parce qu'ils prenaient pour base, l'un l'irrationalité du dogme, l'autre l'autonomie de la raison, semblaient à leurs premiers lecteurs éloignés de la route royale de la philosophie. Les *Pensées* de Pascal furent publiées et accueillies comme un livre d'édification; l'*Éthique* de Spinoza eut la réputation d'une machine de guerre contre les dogmes officiels. Aujourd'hui nous y verrions tout autre chose : la description la plus parfaite des deux états limites vers lesquels tendent, d'une part l'idéal de la conscience religieuse, d'autre part l'idéal de la vérité philosophique.

L'originalité d'un Pascal, si on le compare, je ne dis pas à ses contemporains en général, mais à ceux-là mêmes qui paraissent le plus proches de lui, à un Antoine Arnauld ou à un Pierre Nicole, c'est d'avoir nettement repoussé les armes nouvelles que Descartes semblait fournir à la cause de la religion ébranlée par le discrédit croissant de la scolastique, c'est d'avoir conçu le christianisme comme transcendant par rapport au progrès de la science et de la civilisation (1). Le Dieu des chrétiens n'est pas le Dieu des philosophes et des

(1) Cf. *Nature et Liberté*, 1921, p. 16.

savants, c'est au contraire celui qui guérit de la science et de la philosophie ; il est le refuge contre les erreurs et les égarements de la raison, contre les misères de la vie et les injustices de la société, nous devrions presque dire contre les vices de la création ; il est la consolation et l'espérance. Il ne demande pas qu'on développe en sa faveur une argumentation d'avocat, qu'on rédige une *Théodicée*, mais qu'on s'agenouille dans l'inclination du cœur et dans la prière.

Or, sous une pareille forme, l'affirmation chrétienne ne paraît-elle pas avoir autant d'actualité, autant d'efficacité que jamais? Au lieu de se heurter, comme la théologie abstraite de Descartes ou de Leibniz, à la critique kantienne et à la psychologie moderne, elle se fait de l'une et de l'autre ses meilleures auxiliaires. D'autre part, entre Pascal et l'Apologétique contemporaine c'est à travers Kant que s'établira la transition historique, sinon la filiation. Lettre close pour ceux qui s'enferment de parti pris dans les divisions des catégories et dans les formules de l'entendement, le passage des doutes métaphysiques de la *Critique de la Raison pure spéculative* à la foi morale de la *Critique de la Raison pratique* apparaît un mouvement naturel et nécessaire à ceux qui savent que l'action méritoire procède, non d'une démonstration logique, mais d'une certitude vivante où est impliquée l'adhésion de l'être tout entier et par quoi une valeur absolue est conférée à la destinée de l'homme. A cet égard l'enseignement que le piétisme donnait à Kant est celui-là même que Pascal avait reçu du jansénisme.

D'autre part, la psychologie, fondée par Hume en

même temps que par Reid, développée en France au XIXe siècle par Renouvier autant que par Cousin, arrivait à déplacer le centre de la vie religieuse. L'intelligence est d'abord une faculté parmi d'autres facultés ; puis, à mesure que les exigences de la méthode intellectuelle se font plus rigoureuses et plus restrictives, elle devient toujours plus suspecte ; finalement elle est traitée en intruse ; pourquoi, les facultés étant plusieurs, celle qui est psychologiquement la plus superficielle prétendrait-elle au monopole de la vérité ? « Il n'y a, disait Flournoy, dans une magistrale leçon sur les *Principes de la psychologie religieuse*, à proprement parler phénomène de conscience religieuse, donc matière à étude pour la psychologie qu'à partir du point où les articles du catéchisme et les cérémonies extérieures ont réussi à faire surgir des profondeurs de l'individu quelque chose de personnel, émotions ou tendances, légères et fugitives, tant que vous voudrez, mais enfin vraiment ressenties, en contraste frappant, par conséquent, avec l'impersonnalité froide des formules intellectuelles et des pratiques machinales. Il en résulte que chez le simple fidèle, comme chez le plus grand prophète, c'est seulement ce qui germe et pousse du dedans, « ce qui sort du cœur de l'homme », — peu importe d'où soit venue la graine — qui constitue l'objet propre de la psychologie religieuse. Quant aux idées dogmatiques, constructions théologiques, et autres élucubrations que le cerveau brode sur ces faits intérieurement donnés, le psychologue peut encore s'y intéresser, non qu'il y voie une connaissance objective de la nature divine et du monde transcendant, mais parce

qu'il y dénonce comme un reflet, ou un résidu intellectualisé, de certaines expériences vitales et de processus intimes de la conscience humaine. Au rebours donc de l'opinion qui fait de la religion une affaire intellectuelle au premier chef, une sorte d'explication métaphysique de l'univers, la psychologie religieuse rejette ces produits de la pensée spéculative à l'arrière-plan, comme secondaires et dérivés ; et les seuls phénomènes qu'elle tient pour essentiels et fondamentaux sont les événements affectifs et conatifs — émotions, sentiments, aspirations, intuitions spontanées, désirs, tendances, efforts, révoltes, détentes, consentements intérieurs, luttes troublantes et transformation de la personnalité, etc., — avec, bien entendu, les processus encore plus profonds qui préparent et apportent au-dessous du niveau de la conscience toutes ces expériences vivantes dont le moi est le sujet (1). »

Il semble que rien, mieux qu'une pareille transmutation des valeurs, ne puisse justifier le retour à l'Apologétique psychologique et morale des *Pensées* dont, avant même la publication de leur texte original, Vinet a eu l'honneur de donner le signal. Si l'extension de ce mouvement à l'intérieur de l'Église catholique y a soulevé de vives oppositions, leur caractère était de nature à marquer d'un trait plus net, à consacrer, pour ainsi dire, l'authenticité de la filiation. Lorsque l'abbé Fontaine intitule : *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français* un livre où M. Blondel est, suivant l'expression de l'auteur, « combattu à

(1) *Archives de pyschologie*, n° 5 (décembre 1902), t. II, p. 47.

presque tous les chapitres », où le R. P. Laberthonnière est « longuement réfuté », il ne fait que continuer sur un terrain nouveau la polémique de ses prédécesseurs de la société de Jésus, accusant Port-Royal d'intelligence avec Genève et transformant en complices de Calvin ceux qui s'appelaient les disciples de saint Augustin. Mais par là même il est le « témoin » involontaire des affinités remarquables qui relient, suivant le titre même d'un livre de M. Giraud, « la philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine ».

Or, ces affinités mêmes posent à l'historien de la philosophie un problème, dont elles rendent la solution particulièrement délicate. Pour qui remonte le cours de l'histoire, pour qui ne veut, systématiquement, considérer dans le passé que ce qu'il se propose d'en retenir, il est vrai que Pascal est l'une des sources, et peut-être pour la France la plus féconde, de l'Apologétique psychologique ; mais de là il ne suit nullement que l'on puisse, en intervertissant le sens du mouvement, partir de l'utilisation actuelle afin d'en déduire le cours de l'histoire (1), et rétrécir la religion de Pascal à la mesure des emprunts que nos contemporains veulent bien lui faire. Un tel procédé ne risquerait pas seulement d'altérer la physionomie propre de la doctrine ; il nous priverait encore, je crois, d'un secours précieux pour dissiper les équivoques qui planent sur la notion même de l'Apologétique psychologique.

(1) Voir E. Boutroux, *De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la philosophie*, apud *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, t. IV, 1902, p. 3, sqq.

Il est facile, avec le livre des *Pensées*, de préciser le point sur lequel apologistes et psychologues sont aujourd'hui d'accord : la force réelle de conversion, celle qui bouleverse l'orientation de l'âme et de la vie, ce n'est pas une argumentation métaphysique, ce n'est pas un processus intellectuel, c'est une aspiration pratique qui a son centre dans les profondeurs de l'être et qui enveloppe comme d'une atmosphère nouvelle toutes ses attitudes mentales et toutes ses démarches volontaires. Que l'homme saisisse donc le contraste entre la vanité des sciences ou des philosophies, et la réalité de ses souffrances individuelles ; qu'il remarque à quel point chacun des plaisirs qu'il goûte, des souhaits qu'il réalise, est incapable de lui apporter une satisfaction définitive et totale, quel étrange et persistant « sentiment d'incomplétude » le détourne de ce présent perpétuellement décevant vers l'espérance d'une vérité qui échappe à la diversité des jugements individuels, à la « volubilité » du cœur de l'homme, qui contienne en soi l'universalité et l'éternité de l'être ; et lorsqu'il est accablé par la conscience de son impuissance radicale en face d'un semblable désir, montrez-lui l'autorité disposée pour suppléer à sa faiblesse, l'Église qui lui transmettra le dépôt de la tradition, le directeur qui tracera la voie à son âme troublée et défiante d'elle-même, qui jugera du scrupule intérieur, et possédera le pouvoir de l'apaiser.

Seulement, une fois ce résultat atteint, quelle en sera la signification ? Aurez-vous apporté à l'homme le salut éternel, ou aurez-vous usé d'une illusion bienfaisante pour guérir un malade, un neurasthénique ou un psy-

chasthénique ? S'il arrive à l'Apologétique contemporaine de ne pas apercevoir la question, c'est que, procédant de la psychologie cousiniste ou renouviériste qui est une psychologie de la conscience, elle se heurte à l'inconscient un peu comme on se heurte à un mur. Aussi l'inconscient apparaît-il à la fois une réalité requise pour rendre un compte intégral de la vie de l'esprit, et une réalité non maniable pour le savant, d'essence mystérieuse et supra-naturelle. A l'imitation des hommes politiques qui se servent de la notion d'État et de la raison d'État pour confondre les intérêts particuliers aux bénéficiaires du gouvernement et les intérêts antagonistes de la masse de la nation, on utilise la conscience subliminale pour opérer immédiatement le passage de la psychologie religieuse, qui est une science positive, à la religion psychologique, qui en est l'inverse et l'opposé.

Le génie de Pascal est d'avoir pris pour point de départ cette opposition même où vient se buter et se perdre l'Apologétique contemporaine. Nourri de la substance spirituelle des *Essais* de Montaigne, il a compris quelle était l'essence et jusqu'où allait l'exigence du positivisme moderne. Si le savant découvre dans le domaine obscur et nocturne de l'activité psychologique des puissances irrationnelles, dont la raison est le jouet, c'est pour les réintégrer dans le cadre des actions et des réactions purement humaines. Le peuple lit sur le visage des rois « le caractère de la Divinité » ; c'est qu'il a l'habitude « de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers » ; au seul aspect du monarque l'association des idées réveille en lui

toutes ces suites physiquement redoutables et « ploie la machine vers le respect et la terreur (1) ». Or, si les dogmes et les pratiques de la politique se résolvent ainsi dans le plus humble des mécanismes naturels, comment les dogmes et les pratiques de la religion y échapperaient-ils ? C'est la coutume — habitude individuelle, éducation sociale, transmission héréditaire — qui est le « fondement mystique » de l'autorité royale ; « c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats » (IV, 252). Le christianisme ne serait ainsi qu'un cas particulier dans le tableau de ces religions diverses où l'on voit les hommes « suivre les trains de leurs pères, par cette seule raison qu'ils ont été prévenus chacun que c'est le meilleur » (II, 98). Les uns s'attachent à Jésus-Christ, et les autres à Mahomet. Les sauvages eux-mêmes ont une religion, et on y retrouve « le déluge, la circoncision, la croix de saint André, etc. » (XIII, 817 et 818). Ainsi le cercle est fermé : la psychologie, la biologie, la sociologie, expliquent intégralement le développement de ces puissances obscures qui prédominent sur la raison, et en même temps elles en mesurent la valeur. On n'aurait donc point déconcerté Pascal autant qu'on s'en flatte, en établissant que la réaction contre la science positive et rationnelle est une marque de « neurasthénie » et de « psychasthénie ». N'a-t-il point écrit que « toute la dignité de l'homme consiste en la pensée » (VI, 315) ? « C'est le consentement de vous à vous-même, et la voix constante de votre raison,

(1) *Pensées*, Sect. I, fr. 308.

et non des autres, qui doit vous faire croire » (IV, 260). L'impuissance à regarder en face la vérité, l'abandon aux fantaisies du sentiment ou à la paresse de la volonté, la soumission aux « puissances trompeuses », sont les signes de la dépravation et de la corruption de l'homme, les conséquences et les preuves du péché originel. A cet égard, rien n'est net et péremptoire comme le début des *Réflexions sur l'art de persuader*. « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ces deux principales puissances : l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère. » (*Œuvres*, t. IX, p. 271.)

Seulement, immédiatement après cette déclaration, Pascal ajoute : « Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'*art de persuader*, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements... En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel et tout contraire à l'ordre qui devait être

naturel aux hommes dans les choses naturelles. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'affirmation de la vérité religieuse suit en apparence un chemin exactement parallèle aux fantaisies et aux illusions dont les sciences humaines réussissent à rendre compte, mais qu'elle est d'un ordre tout contraire parce qu'elle se déroule dès l'abord dans un plan transcendant, parce qu'elle fait intervenir à chaque pas un agent que les sciences purement humaines ne pouvaient apercevoir ? Cet agent est Dieu, non pas le Dieu du déisme qui est un pur esprit, mais un Dieu qui vit dans l'espace et dans le temps, qui se meut dans l'histoire des peuples et dans le cœur des individus. Le Dieu de Pascal est « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob (1) » : il a élu les Juifs, et la révélation faite à son peuple est unique et exclusive. De ce fait, la méthode comparative, qui est le principe même de la science sociologique, se trouve contredite : les similitudes dont on pouvait s'autoriser pour placer toutes les religions sans exception ni privilège dans le même milieu d'évolution sociale se retournent contre l'hypothèse de formations spontanées et de développements parallèles : « L'objection à cela, c'est que les sauvages ont une religion : mais on répond à cela que c'est qu'ils en ont ouï parler, comme il paraît par le déluge, la circoncision, la croix de saint André, etc. (2) ». — La même fin de non-recevoir est opposée à la science biologique : une opération surnaturelle de Dieu vient rompre le mécanisme de l'hérédité. La foi chrétienne

(1) *Mémorial* du 23 novembre 1654 (t. XII, p. 4).
(2) *Pensées*, sect. XIII, fr. 817.

n'est pas un caractère qui se transmette de génération en génération, à l'intérieur d'une même espèce ou d'une même race. Elle est apportée d'en haut par le sacrement mystérieux du baptême ; et c'est pourquoi en marge de la page où il explique par la coutume l'adhésion aux différents cultes, Pascal ajoute cette correction nécessaire : « Il y a la foi reçue dans le baptême, aux Chrétiens de plus qu'aux païens (IV, 252). »

Et enfin les conclusions mêmes de la psychologie positive, Pascal les refuse parce que la psychologie positive est une psychologie de l'homme et que la psychologie de l'homme est nécessairement subordonnée à la psychologie de Dieu. La prédominance du sentiment et du désir signifie impuissance et perversion tant que l'on demeure au point de vue de l'immanence ; mais l'intuition sera la connaissance de la vérité si elle est le second moment d'un drame dont la volonté divine a été le premier, dont elle demeure en définitive l'unique acteur, si à l'attitude passive de l'homme — et la maladie en interrompant le cours de l'activité normale favorise cet état de passivité et de réceptivité (1) — correspond l'initiative du Dieu « influant » au sens physique du mot la grâce dans le cœur de l'élu, y versant par la vertu du Médiateur, la foi, le mérite et la prière même (2).

S'il y a une méthode apologétique qui soit propre à Pascal, elle consisterait donc à nier précisément ce que l'Apologétique psychologique a pour objet d'affirmer :

(1) *Prière pour le bon usage des maladies* (t. IX, p. 337). Cf. E. Boutroux, *Pascal*, 1900, p. 26 et suiv.

(2) *Pensées*, sect. VIII, fr. 513.

la voie de liberté et de continuité qui rejoint le naturel au surnaturel. Entre l'homme et Dieu, il y a un antagonisme essentiel, et à Dieu seul il appartient de rétablir le commerce entre la Créature et le Créateur : Dieu a parlé dans l'histoire. Mais cela n'a pas suffi, car la parole divine est d'une ambiguïté perpétuelle; elle porte le secret d'une double prédestination, elle est le salut gratuit des élus, et la condamnation sans motifs des réprouvés : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres (VIII, 566). » Il faudra que l'Église chrétienne s'interpose pour dissiper par son autorité l'équivoque de la révélation juive; bien plus, il faudra que dans le cœur de chaque fidèle, le Rédempteur lui-même s'interpose et fasse le discernement des « mauvais prêtres » et des « serviteurs cachés ». Aussi n'aura-t-on rien accepté de la religion de Pascal, si l'on n'a commencé par reconnaître l'authenticité divine de l'Ancien Testament, si l'on n'en a pas appuyé l'interprétation chrétienne par le système des figuratifs qui relie l'Évangile de Jésus à la Bible des Hébreux, si l'on n'a pas fait voir dans le Messie des Chrétiens celui que Daniel et Isaïe ont prédit, si l'on n'a pas suivi enfin de miracle en miracle, d' « éclair » en « éclair », la vigilance du Dieu qui a dicté sa loi à Moïse sur le Sinaï, qui a donné à Jonas le signe de la résurrection, « le grand et l'incomparable » (XIII, 842) qui, le 24 mars 1656, à Port-Royal de Paris, a vengé l'innocence persécutée par « l'Inquisition et la Société, les deux fléaux de la vérité » (XIV, 920). Tout cela est la partie positive et dogmatique des *Pensées;* et lors-

qu'on la néglige pour faire tenir l'essentiel de l'Apologétique pascalienne dans l'argumentation psychologico-mathématique du Pari, on enlève à cette argumentation même tout le prix que son auteur pouvait y attacher. Réduit à lui-même, et à lui supposer une valeur démonstrative, le Pari ne conduirait qu'à l'alternative de croire ou de ne pas croire ; il donnerait à choisir entre le déisme et l'athéisme, « qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également (1) ». Mais la portée du jeu se manifeste à qui connaît « le dessous du jeu, l'Écriture et le reste »; c'est-à-dire, pour conclure, que l'Apologétique de Pascal vaudra exactement ce que vaut son exégèse. « Avec une admirable netteté de vues, — écrit M. Lanson dans la *Grande Encyclopédie*, et M. Giraud cite avec raison ce remarquable passage, — il a posé la question comme elle devait être posée, comme l'exégèse de notre siècle devait la poser. Ce que les Strauss et les Renan ont essayé de remplir, c'est le cadre tracé par Pascal : prendre la religion comme un *fait*, la traiter comme telle à l'aide de la critique des témoignages et des documents, rechercher si le contrôle minutieux des faits ne laisse nulle part apparaître le surnaturel, c'est justement la méthode que Pascal, avant 1660, avait prescrite comme la seule capable de mener à un résultat certain. A cette date, poser le problème religieux comme un problème essentiellement historique et philologique, c'était un coup de

(1) Sect. VIII, fr. 556. — Inutile de souligner davantage l'imprudence des panégyristes de Pascal qui se retranchent ici derrière l'autorité de Renouvier : Giraud, *La Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine*, 3e édit., 1906, Appendice, pp. 61-62.

génie (1) . » Or, ce jugement a une contre-partie : l'intérêt de l'œuvre des Strauss et des Renan, ce n'est pas d'avoir repris, à deux cents ans de distance, le problème que Pascal avait traité, c'est d'y avoir appliqué une méthode rationnelle et humaine, c'est-à-dire celle-là même dont Spinoza, en 1670, avait rigoureusement défini le triple principe, philologique, psychologique et sociologique. Dès l'année de la publication des *Pensées*, l'exégèse sur laquelle Pascal fondait la synthèse du judaïsme et du christianisme, — et dont M. Lanson a pu dire qu'elle « est, au point de vue scientifique, singulièrement faible et démodée (2) », — était remplacée par l'exégèse moderne du *Tractatus Theologico-Politicus*.

En traitant les livres sacrés des Juifs suivant ces mêmes procédés que l'érudition applique aux poèmes homériques, Spinoza n'a pas seulement atteint quelques-uns des résultats essentiels de la science contemporaine; il a aussi renversé les rapports que d'ordinaire le XVII[e] siècle établissait entre le contenu des religions positives et la vérité d'ordre proprement philosophique. Pour un Descartes, pour un Malebranche, pour un Leibniz, le plan de la finalité divine demeure supérieur au plan de la mathématique humaine. Pour Spinoza, au contraire, le lien de finalité qu'une religion positive peut établir entre un système de dogmes ou de rites et la volonté de Dieu, peut créer une vraisemblance pra-

(1) Art. PASCAL, p. 29, et Giraud, *op. cit.*, p. 33, note 1.
(2) *Art. cit.*, p, 29 A.

tique, une « certitude morale », qui suffit au fidèle pour la direction de la conduite et l'espérance du salut, mais qui le retient dans la région de l'imagination et de la foi. La croyance irrationnelle à la transcendance de Dieu vouait l'homme à une ignorance éternelle; mais la libération est venue par la science : *Unde pro certo statuerunt Deorum judicia humanum captum longissime superare : quæ sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in æternum lateret; nisi Mathesis, quæ non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset* (1).

Nous avons déjà eu occasion de préciser la signification de cette *Mathesis*, en nous référant à la période de l'histoire de la science qui va de la mort de Descartes à la double révolution inaugurée, dans la mathématique par Leibniz en 1684, dans la mécanique par Newton en 1687. Cette période est une époque d'équilibre et de stabilité. La géométrie est une logique qui par l'intermédiaire de l'espace apparaît comme science de l'univers ; l'analyse du fini, suivant l'expression de Zeuthen (2), s'applique aux unités corpusculaires, telles que les tourbillons, dont il suffit de déterminer la continuité et la solidarité pour rendre compte du mécanisme de la nature. A dire le vrai, et si l'on songe aux difficultés que le progrès de la science devait faire surgir, cette conception paraît trop simple et presque

(1) *Eth.*, partie I, *Appendix.* — Ed. Van Vloten et Land, 1877, t. I, p. 71.

(2) *Geschichte der Mathematik im XVI. und XVII. Iahrhundert*, trad. all. de Raphael Meyer, Leipzig, 1903, p. 81.

rudimentaire. Leibniz a beau jeu à railler la présomption de Descartes « tenant tout ce où il ne voyait pas moyen d'arriver pour impossible; par exemple il croyait qu'il était impossible de trouver la proportion entre une ligne courbe et une ligne droite. En quoi il s'est fort trompé, mesurant les forces de toute la postérité par les siennes (1) ». Et Spinoza lui-même apercevait la nécessité de réorganiser la doctrine cartésienne du mouvement. Mais du moins, et tout apparente qu'elle était, cette simplicité devait être singulièrement favorable à l'avènement d'un monisme rationnel. Ainsi, lorsque Leibniz remarque que la géométrie analytique n'a pas l'évidence intrinsèque et l'homogénéité qui lui étaient attribuées par Descartes et par les cartésiens, qu'elle est une traduction algébrique des propriétés spatiales, et que par conséquent la correspondance de la courbe et de l'équation est un postulat extérieur à la science même, il est conduit à tracer le plan d'une mathématique universelle qui anticipe de deux siècles sur les développements de la science positive; mais aussi, comme il ne peut surmonter les difficultés techniques de son entreprise, il sera pris entre les tendances divergentes du calcul logique, qui porte sur les rapports internes de compréhension, et du calcul géométrique, qui porte sur les relations d'extériorité : de là cette dualité irréductible de l'analyse intellectuelle et de la représentation spatiale, dualité qui est à la fois la base et la ruine de la doctrine tout entière. Spinoza, au contraire, introduisant à titre d'axiome la correspondance

(1) *Lettre à Philippi*, de janvier 1680, G., IV, 283.

de l'algèbre et de la géométrie, se donne l'équivalent du monisme idéaliste. Le spatial subsiste à côté du mental; mais il lui est entièrement homogène, il est susceptible de la même intellectualité, de la même intériorité : l'unité et l'indivisibilité de la pensée ont pour corollaire l'unité et l'indivisibilité de l'étendue.

Or cette thèse de l'indivisibilité de l'étendue, Leibniz — nous l'avons vu — refuse de lui accorder un sens; et il semble qu'il souligne ainsi, par une brutale opposition, la conception constitutive et caractéristique du spinozisme. En effet, pour arriver à ne plus apercevoir cette extériorité réciproque des parties qui est le trait le plus apparent du milieu spatial, et qui constitue l'ordre des simultanéités, il faut disposer de formes de pensée autres que celles qui sont adaptées aux conditions de la représentation sensible et de la logique vulgaire. C'est de quoi nous pouvons nous assurer en considérant le stoïcisme qui à tant d'égards est le prototype du spinozisme. Si les Stoïciens, eux aussi, ont été amenés à nier la divisibilité de l'étendue, c'est qu'ils avaient commencé par récuser le postulat de l'aristotélisme; ils n'étalent pas les substances les unes à la suite des autres, pour faire consister le travail de l'intelligence à extraire de ces exemplaires indéfiniment multipliés le type de l'espèce ou du genre. Comprendre pour eux, ce n'est pas former une classe, c'est établir une connexion; leur logique nominaliste est le fondement de leur physique déterministe (1). Seulement,

(1) Voir la conclusion du mémoire de O. Hamelin sur la *Logique des Stoïciens*, dans l'*Année philosophique*, 12e année, 1901, p. 26.

faute d'avoir retenu la forme propre de la science que les philosophes avaient alors, sinon désapprise, du moins négligée, les stoïciens s'arrêtèrent dans le développement rationnel de leur système; pour appuyer l'harmonie interne de l'individu et de l'univers, ils firent appel à l'imagination de la finalité. Au centre du monde ils placèrent un Dieu qui était prévoyant et bienfaisant à la manière des hommes, et ils prirent le parti de soutenir jusque dans le désespoir et le suicide l'affirmation abstraite de leur optimisme. Mais pour Spinoza l'anthropomorphisme est indigne du philosophe; seule la pensée défaillante du vulgaire peut concevoir en Dieu des attributs tels que la justice ou la pitié (1). Le problème se pose donc à Spinoza sous sa forme la plus aiguë : Comment la science qui a substitué à la recherche des causes finales l'étude des essences et des propriétés des figures est-elle capable d'orienter la vie morale de l'homme, et de lui ouvrir le chemin de la béatitude?

C'est ici qu'il importe d'écarter de notre esprit toute vue subjective et tout parti pris sur la nature et la fonction de la mathématique. L'exemple du platonisme est significatif à cet égard. Nul n'a eu du platonisme une information plus directe ni plus étendue qu'Aristote; peut-être n'y a-t-il rien de plus étranger à la vérité de la philosophie platonicienne que l'image aristotélicienne du platonisme, que la transposition des relations intel-

(1) « Concludimus itaque, Deum non nisi ex captu vulgi, et ex solo defectu cogitationis, tanquam legislatorem aut principem describi, et justum, misericordem, etc., vocari. » *Theol. Pol.*, IV. — I, 428.

ligibles en représentations génériques, parce qu'il n'y avait rien de plus opposé à l'intellectualisme du mathématicien qu'était Platon, que le réalisme du métaphysicien qu'était Aristote. Et il faut que le même préjugé, qui convertit l'activité de la fonction intellectuelle dans le produit matériel qui en est l'ombre, soit assez fort pour qu'il ait gagné jusqu'au plus agile et au plus averti des historiens de la philosophie grecque. Dans un des chapitres si vivants et si charmants qu'il a consacrés à Platon, Gomperz écrivait : « L'esprit de Platon, nourri de dialectique et de mathématique, est saisi de l'ivresse que produit habituellement la pratique exclusive ou prépondérante de sciences déductives, et que chacun peut éprouver en se plongeant tout à fait pendant un certain temps dans la théorie des fonctions ou dans quelque autre branche des mathématiques supérieures. Pour notre pensée, devenue sobre, les abstractions les plus hautes ont pour elles un vaste champ de validité ; aux yeux d'un Platon, ivre de l'air de ces régions élevées, elles possèdent, malgré la pauvreté de leur contenu, la valeur la plus haute et la plus haute réalité (1). » Mais peut-être, s'il est arrivé à Platon de philosopher « comme un homme à jeun », c'est que la réalité mathématique se mesure, non à l'objet qu'elle représente pour l'imagination, mais à l'activité intellectuelle qu'elle met en jeu. La contemplation de la matière en tant que matière, érigée par Aristote en intuition de l'être en tant qu'être, ne sert qu'à baptiser le problème à résoudre ; la solution

(1) *Les Penseurs de la Grèce*, liv. V, ch. VII, *la République*, § 3. — Tr. Reymond, t. II, 1905, p. 506.

effective consiste à prendre cette matière d'apparence opaque et inaccessible dans un réseau de rapports transparents pour l'esprit, dans le système des idées. Ce système de rapports est, en lui-même, la mathématique : il ne correspond à aucune substance puisqu'il n'est rien de corporel, mais il descend dans le monde des corps et des substances, de sorte qu'aujourd'hui comme au temps de Platon celles-là seules de nos connaissances positives peuvent prétendre pleinement et sans équivoque au nom de science dont les résultats approchent de l'intelligibilité intérieure et de la rigoureuse précision des rapports mathématiques.

La dialectique spinoziste reproduit trop fidèlement et l'inspiration et les détails de la dialectique platonicienne pour n'avoir pas été victime du même malentendu : aux yeux des contemporains, au jugement d'un Leibniz même, Spinoza, en affirmant l'universelle application de la vérité mathématique, n'a pas opéré le passage du mathématique au moral ; il a purement et simplement nié le moral. Peut-être même faut-il dire que ce malentendu initial, la forme géométrique de l'*Éthique* — si adéquate en apparence au contenu de la doctrine — était faite pour l'aggraver singulièrement. En effet, comme elle procède d'Euclide, cette forme géométrique évoque naturellement, inconsciemment pourrait-on dire, le souvenir de la méthode proprement euclidienne, laquelle repose sur l'intuition spatiale. La réalité serait alors, pour Spinoza, conçue sur le type de la figure géométrique ; la relation des objets se modèlerait sur la relation des figures ; le parallélisme de la pensée et de l'étendue aura pour effet de transporter aux idées

les relations de juxtaposition et de détermination externe, de sorte qu'aucune place ne reste à l'activité spontanée, à l'autonomie, de l'intelligence. Spinozisme devient synonyme de réalisme spatial.

Or, il apparaît que la supposition de ce réalisme spatial suffit dès l'abord à faire de l'affirmation moniste de la substance, je ne dis pas un paradoxe, mais un pur non-sens. Du point de vue, en effet, où le réalisme spatial est nécessairement placé, la substance est, littéralement, un substrat; elle est le support des qualités qui sont données aux sens. Ces qualités rentrent dans les cadres que le langage a préparés pour elles, en superposant les étiquettes de plus en plus larges, de plus en plus vagues. A la hiérarchie de ces cadres correspond la hiérarchie des sujets auxquels ces qualités sont rapportées, le tableau d'extension croissante qui va du groupe spécifique au groupe générique. Ainsi s'établit entre les jugements de substantialité un jeu de combinaisons géométriques, qui a fait de la déduction syllogistique le modèle imité par Euclide et la plupart des mathématiciens après lui, qui expliquera également l'aptitude des symboles géométriques à exprimer les lois de la logique classique. Les cercles d'Euler réussissent parce qu'en fait ils étaient déjà présents à l'imagination de l'auteur des *Premiers Analytiques;* c'est dans un même espace que se juxtaposent les figures de la géométrie euclidienne et que se rencontrent les substances de la métaphysique aristotélicienne. Dans un tel espace, comment y aurait-il place pour l'affirmation moniste? Si l'espace est un principe de répétition indéfinie, permettant d'imaginer une infinité

d'exemplaires du même type, une collection de substances de la même espèce, n'est-ce point une absurdité manifeste de nier, avec la proposition cinquième du *de Deo*, qu'il puisse y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou de même attribut? « Il ne faut que cette leçon, disait déjà Bayle, pour arrêter tout d'un coup la machine de Spinosa ». Et, du point de vue de la logique des classes, qui a pour base les notions fondamentales de la logique traditionnelle, M. Russell montre que la considération du sujet logique conduit à l'établissement de termes immuables et indestructibles. Un terme est numériquement identique avec lui-même, numériquement différent des autres termes. « Identité numérique et diversité numérique, voilà les sources de l'unité et de la pluralité ; et ainsi l'admission de plusieurs termes détruit le monisme (1). »

La difficulté augmente encore, si on remarque que, rejetant la doctrine des universaux, Spinoza est naturellement ramené à la thèse nominaliste. C'est alors, semble-t-il, Spinoza qui se fait l'objection à lui-même, ou plutôt qui se met en contradiction avec lui-même. L'intuition de l'individu constitue le plus haut degré de la connaissance ; l'essence véritable est, suivant l'expression de la cinquième partie de l'*Éthique*, l'essence de tel ou tel corps ou, comme dit le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, l'essence particulière affirmative. Voici donc un monde d'essences irréductibles, et qui, pour maintenir jusque dans l'éternité leur réalité indivi-

(1) *The principles of Mathematics*, t. I. 1903 ; ch. IV, § 47, p. 44.

duelle, doivent demeurer extérieures les unes aux autres comme les parties d'un espace divisible. Lorsqu'au sein d'un pareil monde Spinoza pose l'unité universelle, il semble qu'il efface toutes les différences des réalités juxtaposées, qu'il ne retienne que le cadre même de la juxtaposition, qu'il n'affirme que l'homogénéité pure. Si la doctrine échappe à un individualisme où elle se dissoudrait par un retour involontaire à l'empirisme, c'est pour se perdre dans un substantialisme qui est bien la conception la plus paradoxale et la plus creuse qui se puisse imaginer : une sorte de matérialisme sans matière.

En présence d'un pareil résultat, il y a lieu de rechercher dans quelle mesure l'oscillation apparente de la doctrine est liée à ce réalisme de la géométrie euclidienne, que l'on a commencé par sous-tendre à l'*Éthique* tout entière, *alors que l'effort du spinozisme a précisément pour objet de le surmonter.* De l'étendue sensible où s'étalent des images multiples et indépendantes les unes des autres, Spinoza, comme Malebranche, s'élève à l'espace intelligible qui est en quelque sorte le lieu des équations analytiques. Or, cette « élévation » n'est aucunement une fonction métaphysique qui aurait pour effet de superposer à une réalité de degré moindre une forme supérieure d'existence ; c'est une opération scientifique qui va de la donnée à la solution. Il n'y a pas, comme l'École le voulait, des choses qui tombent sous les sens et des choses qui relèvent de la raison, des qualités perçues et par delà une substance conçue. L'intelligence ne connaît pas une autre réalité que l'imagination ; mais elle la connaît d'une autre façon. Au lieu

donc de correspondre à trois domaines différents que l'on découperait dans l'être, comme si la nature de la science était déterminée par la nature de l'objet, comme si le savant devenait en effet de plus en plus intelligent à mesure que la chose elle-même est plus intelligible, les trois genres de connaissance constituent trois méthodes qui se succèdent et se remplacent pour la solution d'un même problème, pour la compréhension d'un même univers.

L'exemple choisi par Spinoza, fidèlement transcrit du traité de la *Réforme de l'Entendement* dans la deuxième partie de l'*Éthique*, ne laisse aucun doute sur cette interprétation. Pour trouver la quatrième proportionnelle aux nombres 1, 2, 3, je puis me fier à ma mémoire, appliquer les règles qu'on m'a jadis enseignées, ou encore, par analogie, étendre à certains nombres les résultats que j'ai trouvés sur tels ou tels chiffres particuliers. Je puis, en second lieu, suivre la méthode d'Euclide, à laquelle Spinoza renvoie par une référence expresse. Au livre V des *Éléments*, Euclide détermine, en raisonnant sur des lignes, les propriétés générales des proportions ; au livre VII, il transfère aux nombres proportionnels les lois qui régissent les relations des lignes proportionnelles : sur quatre nombres proportionnels, le produit des extrêmes est égal au produit des moyens, comme sur quatre lignes proportionnelles A, B, C, D le produit AD est égal au produit BC ; et je conclus, en passant de la formule générale au cas particulier que j'avais à résoudre. Je puis, enfin, me détacher de ces raisonnements auxiliaires, de la représentation spatiale dont Euclide avait

encore besoin pour les soutenir, et je dégage, indépendamment de toute donnée imaginative, les rapports de proportionnalité qui sont inhérents, immanents pour mieux dire, aux nombres 1, 2, 3; je conclus ainsi le nombre 6 ou, pour parler exactement, je le constitue du dedans comme le nombre qui est par rapport à 3 ce que 2 est par rapport à 1.

L'intuition intellectuelle du nombre 6, constitutive de la connaissance du troisième genre, est ainsi l'opposé de l'intuition sensible sur laquelle s'appuie la connaissance du premier genre. Ici, j'avais affaire à des individualités qui m'étaient données comme distinctes les unes des autres; c'est en les interrogeant chacune à part que j'apprenais à connaître leurs rapports extérieurs. Là, au contraire, l'intuition est, comme la νόησις platonicienne, un acte de l'esprit qui aperçoit l'essence singulière dans les raisons internes qui la fondent, et par leur synthèse en posent l'unité. Entre ces deux intuitions la connaissance du second genre, c'est-à-dire la découverte du rapport mathématique, l'établissement de la loi, est comme une ligne de partage. D'un côté, si on considère, avec la logique traditionnelle, la relation de genre à espèce, la loi est comme une idée générale dont on peut tirer l'application à telle ou telle détermination particulière dans l'espace et dans le temps; de l'équation $ad = bc$, je tire l'équation $1 \times 6 = 2 \times 3$. D'un autre côté, si on retient, avec la logique nouvelle, la relation fondamentale de la partie au tout, le rapport abstrait qui a été défini par la loi n'est qu'un élément parmi la multitude des rapports qui s'entrecroisent pour composer telle ou telle essence intelligible;

c'est ainsi qu'en unissant la doctrine des nombres à la théorie des proportions, j'ai obtenu l'essence propre du nombre 6. De la même façon, les essences singulières peuvent être toutes comprises, indépendamment de toute relation à l'espace ou au temps, comme étant des faisceaux de lois éternelles — avec cette différence toutefois que les essences des choses réelles ne peuvent avoir la simplicité d'une essence purement idéale comme celle du nombre : leur complexité enveloppe l'infini, et c'est pourquoi l'intuition d'une chose singulière se définit dans l'*Éthique* par l'implication de Dieu. Le sens du mouvement dialectique, tel que Spinoza le détermine ici, ne prête donc ni à inversion ni à oscillation : pour atteindre à l' « essence particulière affirmative », on ne retourne nullement à l'expérience de l'individuel, à la donnée immédiate de l'imagination ; on continue de monter, en allant du raisonnement abstrait à la connexion intime et au système total des idées, de la connaissance du deuxième genre à la connaissance du troisième.

On ne saurait comprendre la notion spinoziste de l'espace qu'en lui appliquant les principes de la théorie de la connaissance. Il n'y a qu'un espace. Mais ce qui est, en dernière analyse, constitutif de cet espace, ce n'est pas le fait que les figures y sont données avec leurs limites déterminées, que telle sphère, par exemple, m'est présentée à tel moment et à telle place, que je puis, en m'approchant d'elle, en la touchant et en la mesurant, m'instruire de ses propriétes particulières ; ce n'est pas le fait que je puis comprendre ces propriétés particulières sous la formule générale d'une loi, que je

puis les faire dériver d'une définition abstraite, telle que celle-ci : la sphère est le solide dont la périphérie a tous ses points à égale distance d'un point intérieur ; c'est le fait que l'intuition de la sphère est pour moi la résultante d'un système d'idées qui lui est intérieur, système qui a pour principe la notion du demi-cercle, et qui, en exprimant la rotation du demi-cercle autour de son diamètre, engendre l'essence même de la sphère. A la représentation statique et à la formule abstraite se substitue le mouvement de pensée qui résout l'infinité étalée de l'espace sensible en une pénétration réciproque de toutes les fonctions géométriques ; à la synthèse imaginative d'Euclide, l'analyse intellectuelle de Descartes ; au réalisme spatial dont on a fait gratuitement le postulat de l'*Éthique*, l'idéalisme mathématique qui en est l'explication.

Or, tandis que le réalisme spatial superpose au mouvement l'immobile, et comme le platonisme de la légende aristotélicienne n'aboutit qu'à doubler la difficulté, l'idéalisme mathématique se propose de fonder le mouvement sur la loi qui en relie les diverses positions. En effet, il n'y a pas à proprement parler de durée pour l'imagination ; il y a seulement un temps fait d'instants discontinus, comparables à des points isolés dans l'étendue, et qui viennent l'un après l'autre s'enregistrer sur l'organe rétinien. Combien de ces instants sont nécessaires pour instituer une durée quelconque ? une infinité sans doute, et l'infinité abstraite du nombre est une pure contradiction, par laquelle se trouve dénoncée l'infinité de l'imagination : « Dès que l'on s'est fait de la durée une conception abstraite et qu'en la confondant

avec le temps, on s'est mis à la diviser en parties, on ne pourra plus jamais comprendre comment une heure, par exemple, a pu s'écouler (1). » Mais si le sentiment, enfermé par définition dans le moment présent, se heurte à l'intuition de la discontinuité vécue, il appartient au mouvement de la pensée de relier les moments successifs par un lien d'ordre spirituel, comme fait une fonction établie entre les divers points d'une même courbe. L'unité de la durée est posée par l'affirmation d'une continuité intérieure à l'être qui dure, par l'effort d'existence qui est son essence intelligible, et qui en vertu de sa nature proprement intellectuelle est indépendant de toute limitation externe. De même que la constitution intime d'un nombre implique l'enchaînement total de la théorie arithmétique, de même que la détermination interne d'une figure implique l'infini de la connexion spatiale, de même l'affirmation interne de l'effort implique l'infini de la durée, c'est-à-dire l'éternité. L'imagination de la quantité abstraite : mesure, temps et nombre, accumulait comme à plaisir les difficultés et les contradictions ; l'intellectualisme rétablit la continuité de la durée en rattachant les modes passagers à leur racine éternelle, à la substance.

Nous voici en état de concevoir la substance de Spinoza. Puisque le terme de substance désigne l'arrêt de la pensée, la nécessité qui s'impose à elle de reconnaître ce qui existe en soi, la nature de la substance est commandée par la conception qu'on se fait de la pensée. Si le mouvement de l'esprit est d'aller du mot vers la

(1) Lettre XII (29), du 20 avril 1663, à L. Meyer. — II, 42.

chose, de l'image vers l'objet, les substances sont des unités d'intuition, indépendantes des relations que l'intelligence pourra y discerner par une analyse ultérieure : la métaphysique, perçant en quelque sorte en chaque point le plan de la pensée pour s'évader dans le plan de l'extra-catégorique, de « l'être en tant qu'être », pose la transcendance et la pluralité des substances individuelles, conception qui, — M. Russell l'a fortement montré dans sa critique du leibnizianisme — est inséparable d'un certain réalisme spatial. Si, au contraire, l'activité consiste à rejoindre par une loi rationnelle de transformation une détermination intellectuelle à une autre détermination intellectuelle, si elle résout les rapports spatiaux en équations analytiques, si elle intègre les conflits de mouvements dans la loi du mécanisme universel, à aucun moment la pensée ne se heurte à une résistance qui l'oblige à s'arrêter, qui la contraigne d'affirmer comme être ce qui est inaccessible et transcendant ; jamais elle ne se laisse détourner de comprendre par le rêve décevant de l'absolu ; mais elle demeure sur le plan des connexions internes, avec lesquelles elle constitue l'indécomposable unité, la totalité spirituelle, de l'univers. Le réalisme fait de la substance la source mystérieuse des changements qui se manifestent dans le temps, le fond impénétrable qui distingue un être d'un autre être ; la spécificité de l'être est une donnée métaphysique qui est une limite à l'investigation de la science. Au contraire l'immanence et l'unité de la substance ont cette signification que la raison des changements temporels n'est point à chercher dans l'affirmation d'une existence qui serait d'un ordre radicalement diffé-

rent, et que par conséquent il est impossible de marquer entre les différentes parties de l'existence phénoménale des séparations irréductibles, correspondant à une distinction dans l'absolu. Puisque la *natura naturata* et la *natura naturans* sont une seule et même nature, puisque le tout des phénomènes est numériquement identique au tout de l'existence, le problème de l'être ne se pose que pour ce tout lui-même ; il est résolu d'abord, une fois pour toutes.

Avec l'idéalisme de la substance semble disparaître la contradiction que l'on avait créée entre l'affirmation moniste et l'affirmation individualiste, en rapportant l'une à la tradition ontologique du réalisme, l'autre à la tradition empirique du nominalisme. Ontologie et empirisme sont pour Spinoza deux erreurs inverses de l'imagination, comme les deux pôles de sa perpétuelle et impuissante oscillation. C'est tourner le dos à la science que de faire évanouir les données spécifiques d'un problème dans l'ombre de plus en plus pauvre, de plus en plus vaine, de leurs ressemblances logiques ; mais il ne s'en suit nullement que l'intuition de ces données spécifiques doive devenir une entrave à la solution scientifique. Le rôle de la science est de faire circuler la pensée, non au-dessus des individus, mais à travers les individus. Loin de nier les valeurs singulières qu'il convient d'attribuer à chacune des choses qui apparaissent dans l'expérience, elle prétend au contraire les déterminer par le calcul en mettant au jour la connexion secrète et profonde de chaque chose particulière avec les autres choses, en rétablissant la continuité et la solidarité qui font de chaque être un élément du sys-

tème total. Si la mathématique est la science universelle, c'est qu'elle suit le progrès du mécanisme à la vie et à l'intelligence, qu'elle explique la complexité croissante de l'adaptation qui, en multipliant et en spécialisant ses réactions propres, met la partie en équilibre et en harmonie avec le tout, qu'elle voit enfin, au terme de son activité autonome, l'esprit effacer la distinction du centre et de la circonférence, de l'intérieur et l'extérieur, pour saisir dans son indivisible unité le système des essences particulières affirmatives, pour en faire comme sa propre et unique substance. Dans la logique de l'extension l'unité de classe est ce qui s'oppose à la spécificité des êtres ; dans la logique de la compréhension, l'unité de système est le fondement intelligible de la spécificité.

Par là change de sens l'alternative que la philosophie avait à résoudre. A l'opposition de l'*universel* et de l'*individuel* Spinoza substitue l'opposition essentielle entre l'*individu* et l'*univers*. L'universel, qui est l'être en puissance, la « notion transcendantale », est une abstraction par rapport à l'individu qui est une réalité en acte ; mais l'individu à son tour, fragment isolé de cette réalité, est un abstrait par rapport à l'univers, c'est-à-dire à la totalité une de cette réalité qui seule est véritablement et définitivement concrète. Ou, si l'on veut encore conserver le nom d'individu à l'être qui se rend capable de comprendre en lui l'univers et de communier avec tous les autres êtres dans l'idée unique de l'unité divine, il faut dire que l'opposition est entre l'individualisme abstrait de la tradition péripatéticienne et l'individualisme concret qui est le panthéisme même de Spinoza.

C'est suivant cette opposition que s'ordonne la théorie

de la science qui constitue le contenu positif de l'*Éthique*. Rien de plus abstrait effectivement que le dynamisme de l'École, attribuant à chaque corps son lieu naturel, à chaque astre son mouvement, constituant des graves et des légers par une classification de propriétés intrinsèques, mais incapable de poser même la continuité statique de l'univers, contraint de recourir à une finalité transcendante qui par une violence mystérieuse impose aux graves de monter, aux légers de descendre, afin d'éviter l'introduction du vide et la dislocation de la nature. Le mathématisme de Galilée et de Descartes, en apercevant dans un mouvement particulier la conséquence de la solidarité qui relie les uns aux autres, à travers l'immensité de l'espace, tous les mouvements de l'univers, fonde la mécanique comme science concrète : il offre dès l'abord, pour suivre la complication croissante des choses, le cadre le plus large qui se puisse concevoir : la réciprocité d'action avec la nature tout entière. — Un contraste du même ordre fait l'intérêt de la philosophie biologique dont l'*Éthique* contient les linéaments. Tandis que le réalisme des hypothèses préformationnistes subordonne à un plan d'avance déterminé, à un type statique, tout ce que le progrès des temps mettra successivement au jour, le monisme de Spinoza brise le moule des formes substantielles ; il met le vivant en face de l'univers, comme d'une matière infinie à sa faculté d'assimilation et d'adaptation ; il résout l'être dans la transformation perpétuelle qu'implique le jeu des actions et des réactions entre le milieu et l'individu (1).

(1) Voir la *Théorie de l'épigénèse et l'individualité du corps dans*

Dès lors, de la mécanique et de la biologie à la psychologie, le progrès est continu et en quelque sorte intérieur. Si l'équilibre individuel est un cas particulier de l'équilibre universel, l'être n'a pas à sortir de soi pour comprendre l'infinité de la nature ; il lui suffit d'éclairer à la lumière de la science rationnelle cette connexion des causes et des effets, dont toute perception, si obscurcie et si indistincte qu'elle paraisse, était la résultante insoupçonnée. Définir l'essence de l'âme humaine comme un effort pour persister dans l'être sans limitation de temps, pour accroître son être sans limitation dans l'espace, ce n'est nullement ajouter à l'idée constitutive de l'âme un principe étranger qu'on appellerait *force* ou *vie* (1) et qui ne saurait être aux yeux de Spinoza qu'une abstraction imaginative ; c'est reconnaître le caractère propre de l'intellectualisme où l'idée, étant jugement et volonté, enveloppe dans l'expansion de sa spontanéité l'intégralité de l'être universel. Ainsi s'explique que le problème central de l'*Éthique* soit le problème de la conscience. Tandis que le réalisme psychologique interprète l'intuition de conscience comme une enquête de l'individu sur soi, comme une faculté bornée en quelque sorte à la périphérie de l'organisme, Spinoza étend la conscience de l'homme aussi loin que l'horizon de l'intelligence. Dans une lettre écrite à Pierre Balling, Spinoza tend à admettre que l'idée du fils puisse être

Spinoza, communication faite par M. Appuhn au second Congrès international de Philosophie, Genève, 1904. *Comptes rendus*, p. 771-772.

(1) Voir Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1906, p. 189, sqq.

assez vive dans l'esprit du père pour que l'essence idéale du fils s'unisse à l'essence du père, et ne forme plus avec lui qu'un individu (1). Que l'on suive maintenant le progrès de ce nouvel individu, en restituant au *Cogito* son véritable sens que Descartes lui-même avait méconnu, en faisant jaillir de l'autonomie spirituelle l'ensemble des lois objectives, le système des essences éternelles, et l'homme se trouve égalé à l'infinité de l'intuition intellectuelle. Au lieu d'être suspendue à l'équilibre précaire de l'individualité organique, interrompue, non seulement par la transformation du corps en cadavre, mais par les troubles de la mémoire et de la personnalité qui se produisent chez certains malades, la conscience s'appuie sur le sentiment profond de l'éternité. Quand l'homme s'est rendu compte que sa pensée ne cesse de se mouvoir dans la sphère d'éternité et d'infinité qui est la sphère de l'être, que la divinité de la substance consiste précisément en ce qu'elle est la source universelle et unique de l'existence, et que par elle le progrès indéfini de l'esprit se trouve garanti contre toute contrainte externe et toute limitation, alors du seul développement de sa puissance de comprendre il attend de rejoindre Dieu.

La théologie, enfin, n'aura pas d'autre objet que de consacrer les affirmations positives de la science. Dieu est l'affirmation ou, si l'on préfère, l'affirmativité par excellence. Le *de Deo* est l'introduction naturelle de l'*Éthique*, parce qu'il détruit les « anthropologies » réalistes de l'imagination : le retour qu'elles impliquent de

(1) Lettre XVII (30). — II, 61.

l'être infiniment infini vers le monde des modes finis, tels que l'homme, ne constitue pas seulement l'évidente négation de cette infinité ; mais, en fixant la destinée de l'individu suivant le caprice d'un souverain ou le plan d'un architecte, elles détruisent la liberté de l'homme avec la liberté de Dieu. Donc point de réalisme psychologique : Dieu est par delà l'intelligence et la volonté, parce que l'intelligence et la volonté sont des facultés d'ordre humain, des restrictions de la spontanéité radicale de la pensée. Point de réalisme moral : Dieu est par delà les qualités que les métaphores de l'Ancien Testament lui attribuent ; il n'est ni le monarque à colères soudaines et à faveurs arbitraires que les Juifs ont invoqué, ni le juge miséricordieux que les Chrétiens prient à genoux. Il est la pensée, en tant qu'elle ne consent à s'enfermer dans aucune de ses propres catégories, qu'elle est le centre — nous pourrions dire déjà : le « véhicule » — de toutes les catégories, non la pensée représentante, qui est encore un aspect particulier, réclamant l'aspect complémentaire de l'objet étendu, et permettant ainsi une infinité d'aspects divers, mais la pensée unifiante qui fonde l'identité radicale et le parallélisme rigoureux des deux attributs dont l'homme connaît effectivement les modes, comme de ceux qui sont par delà l'horizon de sa perception. Or, une telle pensée étant de sa nature unité absolue, il est impossible qu'elle définisse Dieu en opposition à l'homme, ou l'homme en opposition à Dieu ; elle est en l'un ce qu'elle est en l'autre, abstraction faite de tout sujet individuel, de toute considération biologique ou psychologique. La théologie de Spinoza signifie que la pensée est la

réalité de l'univers, c'est-à-dire qu'elle ne réclame aucun appui extérieur, qu'elle ne se rapporte à aucun être donné en dehors d'elle, que l'enchaînement systématique qui la constitue est la base même de toute existence.

Ainsi se trouve parcouru le cercle que Spinoza ouvrait, en appliquant la critique rationnelle à l'histoire du culte et du dogme judéo-chrétien. De là conclurons-nous que le spinozisme apparaît encore aujourd'hui comme un système parfaitement homogène, susceptible d'être justifié dans son principe et dans ses détails ? La nécessité où se trouve l'interprète de dégager de la terminologie d'origine scolastique et de la forme euclidienne de l'exposition, la dialectique des trois genres de connaissance qui est l'ossature de l'*Éthique*, qui seule en maintient la cohésion interne et en rétablit l'intégrité, fournit à cet égard une présomption presque décisive. Le perfectionnement logique qu'Euclide après Aristote aurait apporté à la méthode platonicienne, avait pris à tel point possession des esprits qu'une philosophie revêtue de l'armature géométrique semblait être assurée de convaincre universellement et infailliblement. En fait l'unité de la déduction spinoziste n'est qu'apparente : Spinoza a marqué d'une façon formelle la rupture dans l'enchaînement des propositions, en introduisant dans la seconde partie (1), puis au début de la troisième (I, 126), des postulats sans lesquels il serait impossible de fonder la science de l'homme. Mais

(1) Après la prop. XIII. — I, 88 et suiv.

il y a plus, et ces deux fragments ainsi séparés l'un de l'autre ont pour caractéristique de se développer chacun suivant un mode original de déduction. Dans la première partie, le passage se fait de la substance aux attributs, des attributs aux modes ; mais ce passage n'a rien qui rappelle le mythe de la création ou même la procession de l'esprit et de l'âme dans le néoplatonisme. La *natura naturata* est numériquement identique à la *natura naturans* ou, comme Spinoza dit plus brièvement encore, la nature à Dieu ; déduire signifie identifier, et c'est pourquoi de la substance infiniment infinie comme principe on ne peut tirer d'autre réalité que l'infinité des attributs divins, avec l'infinité des modes infinis qui les expriment, avec la chaîne illimitée des relations entre modes finis sans que jamais on s'arrête à une détermination particulière de l'existence. — Au contraire, de la seconde partie à la cinquième, la déduction est une régression analytique qui va de la conséquence au principe : l'homme est déduit, non pas en tant qu'il reçoit d'un créateur avec la matière même de son corps les caractères distinctifs et immuables de son espèce ou de son individualité, mais en tant que son essence particulière implique le système universel des essences, qu'il n'a qu'à déployer les ressources de sa pensée autonome pour intégrer à cette essence la conscience éternelle de la nature et de Dieu même. Peut-être parce que la pensée de Platon, si obscurcie elle-même par les oscillations du dialogue, ne lui était connue qu'à travers les écoles néo-platoniciennes du moyen âge juif ou chrétien, ou à travers la renaissance cartésienne de l'idéalisme, il est arrivé à Spinoza de dissimuler sous

le symbole, on dirait presque sous le mythe, euclidien, ce progrès par lequel l'homme s'affranchit de l'esclavage de la passion et parcourt l'un après l'autre les degrés de la vie rationnelle. Il a ainsi exposé ses interprètes au danger d'une transposition réaliste et statique, il leur a fermé le chemin qui devait conduire de la première partie : *de Deo*, à la cinquième partie : *de Potentia intellectus seu de libertate humana*.

Pourtant il existe, ce chemin, puisqu'il remplit l'*Éthique* de sa réalité, et si l'on s'arrache aux apparences de la terminologie, parfois même aux équivoques de la démonstration, si l'on joint dans une même synthèse ce que Spinoza a effectivement uni : l'analyse des conditions par lesquelles la science définissait la vérité aux environs de l'année 1660, l'effort vers la rénovation de la spiritualité religieuse qui a été comme la marque propre de son génie, on retrouve dans le spinozisme le type, *unique peut-être pour la période moderne*, d'une philosophie *qui n'est pas subordonnée dès l'abord à une psychologie des facultés*, où l'intelligence n'est ni réduite à l'image statique de la représentation ni dissociée d'une volonté elle-même *matérialisée* dans une tension dynamique ou dans un processus vital, mais où l'univers, entièrement résoluble en rapports rationnels, s'ouvre comme un champ illimité à l'activité humaine qui est inséparable de la science, pour l'élargissement et pour l'unité des esprits.

C'est pourquoi, au critique même qui ne se soucierait point de reprendre les formules ontologiques du *de Deo*, qui ne chercherait pas plus à tirer de la pre-

mière partie de l'*Éthique* un catéchisme de théologie qu'à extraire du *Timée* un manuel de physique contemporaine, un problème encore se pose : dans l'état actuel de la réflexion philosophique, l'intellectualisme de Spinoza conserve-t-il une valeur de vie et d'efficacité ? Pour préciser la question dans les termes mêmes où nous l'avons rencontrée déjà, la révolution kantienne ruine-t-elle la conception fondamentale de l'*Éthique* comme il nous a paru qu'elle ruinait dans son principe le système de la *Théodicée ?* Ou bien ne conviendra-t-il pas de dire l'inverse ? Ce qui dans la lettre de la doctrine kantienne apparaît incompatible avec l'intellectualisme de Spinoza, c'est, peut-être, ce qui n'est pas proprement d'inspiration critique, ce qui à travers la révolution opérée par Kant atteste la survivance du disciple de Leibniz et de Wolff.

En effet, le leibnizianisme se distingue du spinozisme en ce qu'il introduit dans la pensée universelle une infinité de plans, susceptibles de se rapprocher indéfiniment les uns des autres, mais sans jamais se confondre ; la monade humaine ne peut jamais se placer directement au point de vue de la monade centrale ; les desseins de Dieu dans l'univers ne peuvent être devinés qu'approximativement, comme on peut calculer par un nombre fini d'entiers ou de fractions rationnelles la valeur, à une décimale près, d'un nombre irrationnel. C'est sur cette part du divin qui demeure inaccessible à notre investigation, sur les régions de l'univers que nous ne pouvons explorer, que Leibniz, on l'a vu, établit l'harmonie définitive du monde intelligible. Mais, si Kant a dénoncé le vice radical d'une méthode qui

conclut d'un principe imaginé comme possible à une réalité qualitativement différente du réel expérimenté, il paraît aussi qu'il a conservé les termes mêmes du problème dont il faisait évanouir la solution. Il a maintenu la coexistence des deux plans de connaissance, le plan de l'homme et le plan de l'absolu. Les catégories qui sont les conditions communes de la pensée réclament pour s'appliquer à une connaissance effective le complément d'une représentation immédiate et passive, d'une intuition. Or, il y a deux sortes d'intuition : l'intuition intellectuelle du dogmatique qui permettrait d'atteindre les choses dans leur essence intime ; l'intuition sensible qui est conditionnée par les formes de l'espace et du temps. L'homme ne possède pas d'intuition intellectuelle, et puisque l'existence de Dieu est spéculativement incertaine, il serait oiseux de rechercher par quel procédé Dieu apercevrait le monde ; en fait l'intuition intellectuelle n'existe que dans les traités des philosophes ou dans les élucubrations des « visionnaires » ; mais il semble que de là encore elle soit capable de projeter une ombre sur l'intuition sensible, de la frapper de subjectivité, de spécificité au sens zoologique du mot. La *Logique transcendantale* détermine les fonctions de l'être pensant ; l'*Esthétique transcendantale*, les fonctions de l'animal humain. De là l'interprétation biologique que Schopenhauer, que Spencer après lui, ont donnée du relativisme kantien ; de là aussi, sur la base de cette interprétation, la restauration de l'ontologie dynamiste. Si la connaissance est un produit vital et comme une sécrétion de l'organisme, la réalité est ce dont l'organisme émane, la force à laquelle on ne peut

donner que ces déterminations inséparablement unies : absolu et inconnaissable.

Mais, il est aisé de le comprendre, les mêmes objections que le rationalisme faisait valoir au XVII[e] siècle contre l'imagination d'une pensée spécifiquement divine, il les renouvelle au XX[e] siècle contre l'imagination d'une pensée spécifiquement humaine. Comment notre connaissance serait-elle définie comme étant spécifiquement humaine, sinon par rapport à une connaissance qui, elle, serait entièrement indépendante de l'homme, sinon par rapport à l'absolu ? En dépit de sa modestie apparente, l'humanisme ainsi entendu, l'humanisme biologique, implique dans la position fondamentale de son problème, une métaphysique de la transcendance ; il est lié aux cadres du dogmatisme que Kant a conservés, au moment même où il s'affranchissait des conclusions dogmatiques elles-mêmes. Or, si ces conclusions sont ruinées, il faut avoir le courage de redresser cette pensée humaine qui s'incline encore devant le fantôme de l'idole disparue et qui se déforme. Puisque la chose en soi n'est jamais donnée dans le monde de la connaissance, le concept de la chose en soi ne saurait jouer un rôle, même négatif ou limitatif ; *car il n'y a pas de concept du tout de la chose en soi*. La pensée humaine, se trouvant en face d'elle seule, ne peut plus y faire le départ de ce qui est spécifiquement humain ; car ce serait se dépasser soi-même, se placer au point de vue transcendant, d'où l'on verrait se différencier ce que l'humanisme biologique retient : l'individu avec les séquences internes, et ce qui est réservé à l'ontologie : le milieu avec les sé-

quences externes. Individu et milieu, séquences internes et séquences externes, font nécessairement partie d'un même système intellectuel : le système de la science. Renoncer à la distinction dogmatique des deux plans de connaissance, pour concentrer toute la connaissance positive sur le plan unique de la science, ce serait donc, en fin de compte, interpréter la révolution critique dans son sens authentique — et c'est du même coup retrouver la source profonde de l'inspiration spinoziste. En écartant, avec le fantôme de la chose en soi, l'appareil d'ontologie qui survivait dans l'édifice des *Critiques*, Fichte devait être amené à dégager le *moi* de la forme extérieure qui le limite dans l'espace, à l'identifier avec l'activité universelle et une de la pensée, bref à développer l'interprétation que Spinoza donnait du *Cogito*. Ce n'est donc pas malgré Kant, c'est de Kant même, que surgissent, aux dernières années du XVIIIe siècle, le rajeunissement et le renouvellement du rationalisme de l'*Éthique*.

En définitive c'est une même vérité : l'unité absolue de la pensée, que Spinoza exprimait au XVIIe siècle lorsqu'il soutenait contre le réalisme théologique que ce qui est adéquat en l'homme est aussi adéquat en Dieu, et que l'intellectualisme critique affirme de nos jours contre le réalisme scientifique, lorsqu'il considère l'activité intellectuelle dans son activité intrinsèque, et sans faire acception de personne, sans séparer l'un de l'autre l'esprit qui se développe dans l'univers, l'univers qui s'éclaire et se définit par l'esprit. Cette vérité est celle-là aussi que la réforme cartésienne du substantialisme contenait en germe, lorsqu'à la transcendance

du substrat immuable elle a commencé de substituer l'immanence de l'activité productive, de la causalité de soi ; et c'est pourquoi nous avons pu prendre le spinozisme comme centre pour l'intelligence du mouvement métaphysique qui procède de la révolution cartésienne et qui aboutit au système de la *Théodicée* leibnizienne.

Peu de mots vont suffire à recueillir la conclusion de nos études. Les systèmes que nous avons examinés ont ce trait commun de se présenter comme des systèmes avant tout théologiques, et il semble d'abord que par eux la pensée du XVIIe siècle ferme l'ère du moyen âge et la tradition de la scolastique, beaucoup plus qu'elle n'annonce ou prépare le positivisme humain des siècles suivants. Mais, nous l'avons vu, ce qui évoluait ainsi sur le plan de la théologie, c'est la pensée issue des conditions nouvelles qu'ont faites à l'humanité la renaissance de la science rationnelle et la réforme de la vie intérieure, c'est déjà la pensée moderne. Peut-être même, par là qu'elle plane encore au-dessus des difficultés de détail qui aujourd'hui naissent à chaque pas de la complexité de l'investigation scientifique et suspendent à chaque instant la conclusion des philosophes, par là qu'anticipant la généralité des méthodes et des solutions, elle porte immédiatement ses affirmations à l'absolu, cette pensée dessine-t-elle d'un trait plus accusé quelques-unes des tendances par lesquelles l'humanité s'oriente vers ses destinées nouvelles ; peut-être est-elle plus près de livrer le secret de son rythme.

Dans l'ordre du temps, et si l'on s'en tient au succès immédiat, la philosophie se développe par l'alternative

de thèses antagonistes, et elle a pour aboutissement la synthèse dont les vues opposées sont parties intégrantes, et qui est pourtant un système en équilibre. La foi traditionnelle d'un Pascal, le rationalisme intégral d'un Spinoza, se rapprochent dans la doctrine de Leibniz, et se réconcilient. Le mathématique et le moral — déterminisme et finalité, ordre et miracle, démonstration positive et crédit fait à Dieu — ne se distinguent que pour mieux se compléter l'un l'autre. Mais la perspective de l'histoire se redresse, avec le recul qui permet l'objectivité de l'observation. A travers la synthèse qui, pour un temps, avait fixé l'opinion commune, transparaissent dans leur divergence et leur irréductibilité les inspirations dont elle s'était prétendue l'héritière. La foi ne se reconnaît plus elle-même dès qu'elle s'autorise de la raison, la raison se renie dès qu'elle se soumet à la foi ; il est également impossible, en d'autres termes, que la raison soit à la base de l'édifice de la foi, que la foi soit au sommet de l'édifice de la raison. C'est par là que l'œuvre d'un Pascal et l'œuvre d'un Spinoza gardent toute leur valeur l'une en face de l'autre. Pascal a mesuré la portée de la raison ; il voit surgir d'elle une civilisation qui borne l'horizon de l'homme à l'expérience de ses sentiments immédiats, qui fonde sur la loi de nature la direction de la conduite individuelle et de l'ordre social ; mais, dans la vanité et la misère de cette vie qui se dissipe et se dissout à toute heure, il refuse de retrouver ce dont il a l'intuition profonde, l'être qui est produit pour l'infini et qui est destiné à la béatitude de l'éternité, qui ne connaîtra de repos véritable que dans l'attachement à l'être uni-

versel qui est son bien unique. Spinoza mesure, de son côté, la portée de la foi, et il juge que la raison est capable de l'égaler ; la raison que l'intuition dépasse, est une raison abstraite, étalée dans ses propres produits, détachée de l'activité radicale qui est sa réalité ; l'intuition, à son tour, si elle s'en tient à cette négation, se stérilise ; la parole de la vie éternelle n'est plus qu'une parole, et il lui faut chercher un appui matériel — qui nécessairement la trahit — dans la révélation littérale de l'Écriture, dans l'authenticité historique du Christ, dans le corps de l'autorité extérieure de l'Église ; l'aspiration à la béatitude n'est plus qu'une espérance, et l'espérance est inséparable de la peur qui est diminution de la vie, évanouissement de l'amour. La fonction de la raison est donc de nier ce qui dans la foi même demeurait négation ; à la puissance de vérité qui permet à l'homme de comprendre le système des lois universelles et de mettre son être propre en harmonie avec la nature qui l'entoure, il appartient de prendre conscience de soi et de fonder, sur l'unité du tout, l'amour de Dieu. Spinoza demande à la raison la vérification positive de cela même qui était pour Pascal la négation immédiate de la raison, et par là on pourra dire qu'il justifie l'intuition de la foi, qui manifeste la disproportion de l'œuvre à faire avec les résultats acquis, qui arrache l'homme à l'inertie de la nature, au sommeil de l'habitude, qui suscite l'incessant progrès de la vie spirituelle. En d'autres termes, la raison n'est pas un élément de la synthèse qui s'établirait par un compromis entre la raison et la foi ; elle est orientée vers la *thèse* absolue de l'unité pure, de la communion véritablement

religieuse, tandis que *foi* et *intuition* occupent une place d'attente. Leur rôle est de maintenir, au-dessus des divisions et des abstractions, l'idéal d'une activité encore inépuisée par l'analyse, de renouveler sans cesse la critique bienfaisante, à laquelle la raison sera redevable de la force nécessaire pour pousser plus loin son œuvre, pour saisir, dans son intégrité, dans son intimité, cette activité profonde qui lui est effectivement homogène.

TABLE DES MATIÈRES

5306 — Tours, Imp. E. Arrault et Cie.